

انتشارات نیلوفر

کلود عدّاس

در جستجوی کبریت احمر

زندگانی ابن عربی



ترجمهٔ فریدالدین رادمهر

در جست‌وجوی کبریت احمر

زندگانی ابن عربی

در جست‌وجوی

کبریت احمر

زندگانی ابن عربی

کلود عدّاس

ترجمهٔ

فریدالدین رادمهر



این کتاب ترجمه‌ای است از

Quest for the Red Sulphur
Claude Addas

سرشناسه	: عدّاس، کلود .Addas Claude
عنوان و نام پدیدآور	: در جست‌وجوی کبریت احمر: زندگانی ابن عربی / کلود عداس؛ ترجمه فریدالدین رادمهر.
مشخصات نشر	: تهران، نیلوفر، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری	: ۵۳۶ ص.
شابک	: 978-964-448-378-3
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیپا
یادداشت	: عنوان اصلی: Ibn Arabi ou La quete du Soufre Rouge
یادداشت	: کتاب حاضر از متن انگلیسی با عنوان Quest for the Red Sulphur the Life of Ibn Arabi به فارسی برگردانده شده است.
موضوع	: ابن عربی، محمدبن علی، ۵۶۰ ـ ۶۲۸ ق. ـ سرگذشتنامه.
شناسه افزوده	: رادمهر، فریدالدین، ۱۳۳۸ - مترجم.
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۸۷ ۲ الف/۲/BP ۲۷۹
رده‌بندی دیویی	: ۲۹۷/۸۹۲۴
شمارهٔ کتابشناسی ملی	: ۱۲۱۸۰۲۷



انتشارات نیلوفر خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه، تلفن: ۶۶۴۶۱۱۱۷

کلود عدّاس

در جست‌وجوی کبریت احمر

ترجمهٔ فریدالدین رادمهر

حروفچینی: شبستری

چاپ دیبا

چاپ اول: تابستان ۱۳۸۷

شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه

شابک: ۳-۳۷۸-۴۴۸-۹۶۴-۹۷۸

۹۵۰۰ تومان

ترجمهٔ فارسی این کتاب تقدیم به:

پدر و مادرم

فَاَخْبِرنی اَیُّها الصِّدّیقُ اَیْنَ تُریدُ اُرشِدُکَ عَلَی الطَّریق،
وَ مِنْ اَیْنَ اَقْبَلتَ وَ اِلی اَیْنَ اَملتَ؟
قُلُت: خَرِجتُ فارّاً مِن ذُلُولَ اُریدُ مَدینةَ الرَّسولِ
فِی طَلَبِ مقامِ الاَزْهَرِ وَ الکبرِیتِ الاَحْمَر.

به من بگو ای یار کجا خواهی تا تو را بَرَم؟
از کجا آمده‌ای و به کجا آرزومندی؟
گفتم: از پستی‌ها گریختم و برون آمدم
چه که می‌خواهم به شهر رسول خدا رَوَم
به جست و جویِ مقام اَزهَر و
کبریت احمر

ابن عربی، کتاب الاسرا

فهرست مطالب

سخنی از مترجم فارسی

هر آنگاه که آدمی به شرح احوال و زندگانی یکی از فرزانگانِ عالَمِ انسانی نظر می‌کند، و عاقبت و مآل آنان را می‌بیند و آثار ایشان را می‌خواند، گویی به ساحتی دیگر می‌رود و از زمان و مکانی متفاوت خبر می‌گیرد. همه چیز در عالم واقعِ ما رنگ می‌بازد و کلّ هستی دیگرگون می‌شود و جهانی نو پدیدار می‌گردد. تو گویی که آدمی به مملکتی دیگر وارد می‌شود که بی آنکه هراسی در دل افکند، بسی غریب می‌نماید. در چنین مواردی، انسان چونان پرنده‌ای است که از زمینِ روزمرّگی زندگی به فضای خوشِ آزادگی پر می‌کشد و به هر سو که خواست به پرواز در می‌آید اما اگر به «طیران آدمی» بیاندیشد. خوش ساحتی است آنجا که نفوسی مانند مولانا و نیچه و ابن عربی می‌زیند، جایی است که دیگر رنجِ حیات نیست، غمِ روزگار نیست، دغدغهٔ عالَم و آدم نیست، اما فکر و رأی و اندیشه هست، چه که اینجا ساحت روح و روان است. در این مملکت، اجسام و اجساد را حُکمی نیست، بلکه عالمِ ارواح است بی آنکه اشباح نماید؛ به عبارتی، نوعی قیامت و رستخیز در کار است.

آنان که سودای سفر به کشور معرفت در سر ندارند، به کنار؛ اما آنان که عزم سفر می‌کنند و به لسان جان می‌گویند «ما به فلک می‌رویم عزم تماشا که راست»، به خوبی می‌دانند که گاه ورود به این ممالک معرفت و دانایی اِذنِ ورود می‌طلبد. اگر شرایط ورود حاصل آید، برخی نگاهی گذرا دارند و بعضی، بیشتر می‌مانند و گاهی نیز، اما به ندرت، معدودی مقیم می‌شوند، به طوری که دیگر از آنجا بیرون نتوانند شد. اینان را ساکنان شهربند دل نامند. از نظر اینان هر یک از بزرگان معرفت، به مثابهٔ یک کتاب است.

بی تردید در مصطلحات همهٔ ادیان، یکی از کُهن‌ترین کلمات، «کتاب» است. معانیِ کتاب بی شمار است. نخست، این کتاب ظاهری است که همه می‌شناسند. اما گاه گفتند که همه عالَم، کتابِ حقّ تعالی است. سراسر دنیا مانند کتابی است که اگر نتوان بعضی کتب را به بهانهٔ ناآشنایی با زبانِ آن خواند، ولی این کتاب به لغتی است که خواندنش بر همگان ممکن و مقدور است. نخستین سطورِ این کتاب، آن است که همه‌چیز، نیست خواهد شد و بقائی در این دنیا نیست؛ به تعبیرِ ملیحِ الهی «کل شیء هالک» یا «کل من علیها فان» یا به زبان مولانا «نیستی هستی‌نماست». گاهی مراد از کتاب، کتابی است که خداوند می‌نگارد و هر از گاهی، به بندگان می‌نماید، گاه توراتش خوانند و گاه انجیل و گاه قرآن؛ به تعبیر ابن عربی، «الواح توراةٍ و مصحف قرآنِ»[1].

گاهی مراد از کتاب، نقش آدمی است. آنان که با ادبیاتِ دینی آشنایند، این مصرع را از علیّ مرتضی یافته‌اند: «انت الکتاب المبین الذی / باحرفه یظهر المضمر[2]» یعنی آدمی کتابی است، سراسر لفظ و معنا. آدمیان آن کتاب‌هائی‌اند که به دست خود، خویش را می‌نگارند. در اینجا کتاب‌ها می‌توان دید با حجم‌ها و شکل‌های گوناگون؛ برخی شامل چندین مجلّدند، بعضی یک جلد و بعضی، فقط شامل چند صفحه و کتاب عده‌ای فقط یک ورق است و حتی گاهی، کسانی تنها یک سطر و یک کلمه‌اند. یکی از معانی کتاب، پیامبر خداست. هر یک از رسولان الهی، کتابی است که هیچ کتابی را با آن مقایسه نتوان کرد. حال کتابی در کتابی خطاب به کتابی گفته است: «اقرء کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا» یعنی پیامبر خدا در قرآن، آدمی را به این دعوت

---

۱. ابن عربی گفت:

لقد صار قلبی قابلا کل صورة — فمرعی لغزلان و دیر لرهبان
و بیت لاوثان و کعبة طائف — و الواح توراة و مصحف قرآن
ادین بدین الحب انی توجهت — رکائبه فالحب دینی و ایمانی

ابن عربی: ترجمان الاشواق، دار بیروت للطباعة والنشر، بیروت، ۱۹۸۱م ص ۴۴-۴۳.

۲. منسوب به حضرت علی است:

اتزعم انک جرم صغیر — و فیک انطوی العالم الاکبر
انت الکتاب المبین الذی — باحرفه یظهر المضمر

حضرت علی: دیوان، دارالنشر للطباعة، بیروت، لبنان، ۱۹۸۲م ص ۲۳.

می‌کند که کتاب خویش بر خوان.

یکی از دلکش‌ترین و جذّاب‌ترین و خواندنی‌ترین کتاب‌ها، کتاب زندگی معاریف نوع انسانی است، یعنی آنان که به بزرگی معروفند. کارل یاسپرس، یکی از این بزرگان، در مقدمهٔ کتاب بزرگ خویش، فلاسفهٔ بزرگ، بحثی دربارهٔ بزرگی کرده است و می‌گوید: «انسان بزرگ به مثابهٔ بازتابی از کل هستی است که قابل دگرگونی‌های بی‌پایان است. نه تفسیر چگونگی او را پایانی است، نه توضیح جوانب وجود او را نهایتی. او آینهٔ هستی‌نما، بازتاب دهنده و جانشین هستی است. مناظر سطحی دنیا او را گمراه نمی‌گرداند، بلکه او در متن حقیقت وجود، به هدایتِ هستی مطلق راه می‌سپرد و رهبری می‌گردد. در عین حال، پدیدار شدن او در جهان، رخنه‌ای است از گذرگاه هستی برای شناسایی کائنات. این تجلی یا به صورت فروغ زیبای کمال است یا در قالب شکست فاجعه‌بار، یا مانند آرامش معماگونه در جنبشی لایزال، که اعماق زندگی او را روان می‌بخشد و اینچنین است که زندگیش بیانگر تعالی جهان برترین است.»[۳]

بی گمان ابن عربی یکی از آنان است که باید عظیمش خواند. ابن عربی چونان کتابی است که از همهٔ انواع کتب و به معانی گوناگون کتاب، می‌توان در او سراغ گرفت. به عبارت دیگر، با مطالعهٔ ابن عربی، با کتاب از کتاب، کتاب اندر کتاب می‌توان خواند. او یکی از عارفانِ فلیسوفی است که نمی‌توان در تاریخ اندیشه، به سهولت از وی گذشت. بی آنکه دربارهٔ وی داوری شود، باید گفت که سیرِ تفکّر در جهان اسلام، با ورود تفکّرات ابن عربی، به قبل و بعد از ابن عربی تقسیم شد. آنان که بعد از وی آمدند، خواه با وی موافق بودند و خواه مخالف، جملگی از وی تأثیر پذیرفتند. موافقانش وی را به تقدیس ستودند و مخالفانش حُکمِ کفر و ارتدادش را صادر کردند، و گویا این خصیصهٔ زمانه است که باید میان افراط و تفریط یکی را برگزید و نمی‌توان به سلامت، راه میانه گرفت.

نحوهٔ زندگی ابن عربی و احوال او و محیطی که در آن می‌زیست و اسفاری که کرد و

---

۳. یاسپرس: بودا، ترجمهٔ اسداللّه مبشری، نشر نقره، ۱۳۶۴ش، ص۲۹-۲۸.

آثاری که نوشت و شاگردانی که تربیت کرد و مشایخی که به محضرشان حاضر شد و افکار و باورهایی که داشت و از منظری که به تصوّف نگریست، جملگی جذّابیت‌های پژوهش در حوزهٔ ابن عربی به شمار آید. تمام این موارد خالی از نگاه وی به دین و تدیّن نیست و گویی هر آنچه بنوشت و بکرد و بفهمید، با دین و مذهب عجین بود. در عصری که وی می‌زیست، در شرق و غرب عالم اسلامی جنگ‌هایی میان مسیحیان و مسلمانان بر پا بود که اگر چه از مطامع و مکایدِ اهل سیاست بر می‌خاست، اما ظاهراً به بهانهٔ دین صورت می‌گرفت. اگر چه این جنگ‌ها جز کشتار و دِمار حاصلی در بر نداشت، اما سبب آشنایی مسیحیان و یهودیانِ اسپانیا با فرهنگ و تمدّن مسلمانان شد. عرفانِ مسیحی و افکار عرفانی یهودی در عصری که ابن عربی می‌زیست، چنان بسط یافت و ترقّی حاصل کرد، که ابداً قابل مقایسه با پیش از این واقعه نیست.[۴] شاید شروع عصر نوین در اروپا را باید با این حادثه مربوط دانست.

این عصر یعنی قرن ششم و هفتم هجری مصادف با قرن دوازدهم و سیزدهم میلادی عصری است که می‌توان آن را دورهٔ طلاییِ ظهور مشاهیر فلسفه و عرفان در تمامی ادیان محسوب داشت[۵]. نفوسی نظیر عطار و شیخ اشراق و ابن عربی و مولانا و شمس تبریزی و اوحدالدین کرمانی، شیخ شهاب سهروردی، عبدالقادر گیلانی، ابن رشد، نجم‌الدین رازی، روزبهان بقلی، ابن طفیل، ابن باجه و موسی بن میمون از جامعهٔ اسلامی، و توماس آکویناس و فرانسیس قدیس و دومینیک قدیس، مایستر اکهارت،

---

۴. بنگرید به استیفن فانینگ: عارفان مسیحی، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۳ش که تنها با مقایسهٔ جدولی که در آخر کتاب مزبور آمده است می‌توان دید که چهار پنجم عارفان مسیحی از حوالی ۱۲۰۰م به بعد ظاهر شدند که اگر شهرت و معروفیت آنان نیز ملحوظ گردد، در این صورت باید گفت، اکثریت قریب به اتفاق عارفان مسیحی پس از این دوران ظاهر شدند. برای نمونه همان اوان که ابن عربی می‌زیست، فرانسیس قدّیس نیز ظاهر شد. در مورد عرفان یهودی نیز بنگرید به گرشوم شولم: جریانات بزرگ در عرفان یهودی، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۵ش.

۵. پیش از این کارل یاسپرس به یک دورهٔ محوری قائل بود که حوالی قرن ششم و پنجم قبل از میلاد مسیح رخ داد و برخی از مشاهیر عالم انسانی در آن عصر در اکناف و اطراف عالم ظاهر شدند. برای تفصیل این معنا بنگرید به یاسپرس، آغاز و انجام تاریخ، ترجمهٔ محمد حسن لطفی، نشر خوارزمی، ۱۳۶۳ش.

ریمون لول، برنار کلرویی، لوتگارد قدیس، گیللموس شامپویی، پطرس آبلارد و بوناونتوره، راجر بیکن، آلبرت کبیر، بوئتیوس داسیایی از تمدّن مسیحی، و ابوالعفیا، موسی دی لئون، یهودای حسیدی، الیعزر بن یهودا، الیعزر ورمزی و یاکوب هَلوی از قوم یهود، و بسیار کسان دیگر که نامشان در این فهرست نیامد، در همین عصر ظاهر شدند و بر رونق دانش و فرهنگ و معرفت عالَم افزودند. لذا توجّه به ابن عربی از این بابت نیز ضروری می‌نماید.

در اینجا نباید که نمی‌توان، حتی به طور خلاصه و موجز، یک کتاب‌شناسی در حوزهٔ ابن عربی پژوهی فراهم آورد، چنانکه در مورد اشخاص گوناگون نظیر مولانا صورت گرفته است. نیت مترجم آن نیست که ولو به اجمال، مختصری در این خصوص فراهم آورد، بلکه می‌کوشد تا نشان دهد تا چه حدّ متفکّران عصر حاضر به ابن عربی پرداخته‌اند.

اعتناء به حوزهٔ فکری ابن عربی در قرن اخیر، در حلقهٔ اندیشمندان شرقی، تداوم کوشش‌های هفت قرنِ پیش بود، که از این نکته نباید تعجّب کرد، اما علاقهٔ غربیان به ابن عربی در همین قرن، تازگی داشت. شروعِ ماجرا را باید از متفکّر بزرگ آسین پالاسیوس دانست.[۶] او که کشیش کاتولیک و استادِ بی چون و چرای زبان و ادبیات عربی بود، بر حسب وطن‌دوستی‌اش، اسپانیا، کوشش شگرفی در شناسایی مشاهیر اسپانیا مبذول داشت. از نظر وی اسپانیا به دو برههٔ تاریخی، اسپانیای مسلمان و اسپانیای مسیحی تقسیم می‌شد. البته وی ابن عربی را در اسپانیای اسلامی یافت و کتابی در وصف ابن عربی نگاشت که یکی از بزرگترین پژوهش‌ها در وصف اوست که به عربی نیز ترجمه شد.[۷] او نه فقط دربارهٔ ابن عربی نوشت، بلکه از طریق ابن عربی، با

۶. آسین پالاسیوس Miguel Asin Palacios برای فارسی‌زبانان آشناست بنگرید به آسین پالاسیوس: فلسفهٔ عرفانی ابن مسرّه، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، نشر مرکز، ۱۳۸۶ش.

۷. این کتاب در چهار بخش تدوین شده است؛ عبدالرحمن بدوی آن را به عربی در آورد؛ آسین پالاسیوس، ابن عربی، حیاته و مذهبه، ترجمه و قدم له عبدالرحمن بدوی، مصر، ۱۹۶۵م. جالب این است که این کتاب از روی ترجمهٔ عربی به فارسی در آمد، آسین پالاسیوس: زندگی و مکتب ابن عربی، با مقدمهٔ دکتر عبدالرحمن بدوی، ترجمهٔ حمید رضا شیخی، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۵ش.

بسیاری از متفکّران اسپانیا که بسی گمنام بودند، آشنا شد که حاصل یکی از این پژوهش‌ها کتابِ خوبِ فلسفهٔ عرفانی ابن مسرّه است[۸]. او به مقایسهٔ ابن عربی با عارفان مسیحی نیز پرداخت و به تأثیر ابن عربی در ریمون لول[۹] و کتاب کمدی الهی دانته اشاراتی داشت[۱۰]. امّا اگر کسی مانند لویی ماسینیون چنانکه در حقّ حلّاج سخن گفت، به ابن عربی می‌پرداخت یقین است از جمله آثار ماندگارِ این زمینه محسوب می‌گشت، چنانکه همان چند برگی که در مصائب حلاج در وصف ابن عربی نوشته است، اگرچه خالی از نکته نیست، اما ظرائف معناشناختی کار وی را حکایت می‌کند.[۱۱]

تحقیقاتِ وی ممهِّد طریق برای سایر مستشرقان گشت[۱۲] چنانکه رینولد آلن نیکلسون که در ایران در زمرهٔ مولوی شناسان شناخته می‌شود، نگاهی معطوف به ابن عربی داشت و هم یادداشت‌هایی بر فصوص نوشت و هم ترجمان الاشواق ابن عربی را به انگلیسی ترجمه کرد.[۱۳]

نیکلسون نه فقط خود به ابن عربی و مولانا توجّه داشت بلکه شاگردان ممتاز خود را تشویق کرد تا به ابن عربی پردازند. یکی از این کسان همانا ابوالعلاء عفیفی است که بی گمان باید او را یکی از بزرگترین ابن عربی‌شناسان دانست. کتاب او، فلسفهٔ

---

۸. این کتاب به ترجمهٔ این قلم منتشر شده است.

9. Ramon Lulle

۱۰. مجموعهٔ مقالات وی در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات فارسی دانشگاه طهران منتشر شده است.

۱۱. L. Massignon معروف است و کار وی در خصوص حلاج نیز به فارسی در آمده است، ماسینیون: مصائب حلاج ج۲-۱، ترجمهٔ سید ضیاءالدین دهشیری، نشر انتشار، ۱۳۶۳ش و ۱۳۷۲ش.

۱۲. در اینجا باید به اهتمام ادوارد براون اشاره کرد که در تاریخ ادبیات ایران، صفحاتی را به وی اختصاص داد؛ براون: تاریخ ادبیات ایران، ج۲، از فردوسی تا سعدی،ترجمهٔ غلام حسین صدری افشار، نشر مروارید، ۱۳۵۱ش. وی بیان می‌کند که چرا باید در کتاب تاریخ ادبیات فارسی، به ابن عربی پرداخت.

۱۳. کتاب اول نیکلسون Rinold Alen Nicholson به فارسی در آمده است، نیکلسن: یادداشت هایی دربارهٔ فصوص الحکم ابن عربی، با مقدمه و ترجمهٔاوانس اوانسیان، دانشگاه طهران، ۱۳۶۲ش. همینجا باید گفت که اهتمام مترجم مزبور ستودنی است.

عرفانی ابن عربی در عدادِ بهترین آثار در نوع خود است.[۱۴] وی آشنایی خود با ابن عربی را مدیون نیکلسون می‌داند و همیشه به این مطلب اشاره می‌کرد. همو با راهنمایی نیکلسون بهترین چاپ فصوص الحکم ابن عربی را همراه با شرح و تعلیقات عرضه داشت.[۱۵] اهتمام عفیفی در معرّفی ابن عربی محدود به همین دو نبود بلکه در سلسله مقالات خود این وظیفه را کامل نمود.[۱۶] آنان که در جهان معاصر عرب به ابن عربی پرداختند، وامدارِ تعلیمات و تالیفات وی‌اند.

یکی از غربیان که به ابن عربی توجه وافر داشت، هانری کُربَن است که تضلّع وی دربارهٔ شیخ اشراق، سهروردی بی حرف و حدیث است[۱۷]. در عین حال تحقیقات وی در فرهنگ ایرانی، او را از چند جنبه با ابن عربی آشنا ساخت. از سویی، کتاب معروف تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی را نوشت[۱۸] و از طرف دیگر، به شارحانِ ابن عربی پرداخت و عاقبت به همت وی منتخباتی از آثار حکمای ایرانی، فراهم آمد[۱۹]؛ و از

---

14. A.E. Affifi: *The Mystical Philosophy of Muhyid Din- Ibnul Arabi*, Ashraf Press, Lahore, Pakistan, 1964.

۱۵. بنگرید به ابن عربی: فصوص الحکم ج ۲-۱، قاهره، ۱۹۶۳م و نیز افست در انتشارات دانشگاه الزهراء ۱۳۶۰ش. استاد جلال‌الدین آشتیانی کار عفیفی را در این خصوص «در خور ستایش فراوان» می‌داند، بنگرید به آشتینی: شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص الحکم، دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ۱۳۶۵ش، مقدمه، ص ۸۸. گفتنی است که استاد آشتیانی بر تعلیقات عفیفی خرده هم گرفته‌اند، برای نمونه بنگرید به همان شرح مقدمهٔ قیصری، ص ۳۹۴-۳۹۲ پاورقی.

۱۶. خود ابوالعلاء عفیفی به قلم خود کارنامه‌ای در این باره به دست داده است، بنگرید به الکتاب التذکاری محیی‌الدین بن عربی، فی الذکری المئویة الثامنة لمیلاده، دارالکابت العربی للطباعة و النشر، قاهره، ۱۹۶۸م، الفصل الاول، ابن عربی فی دراساتی، للدکتور ابوالعلاء عفیفی، ص۵ به بعد. در اینجا عفیفی سابقهٔ آشنایی خود را با ابن عربی به سال ۱۹۲۷ در محضر استاد نیکلسون معلوم می‌دارد.

۱۷. Henry Corbin فرانسوی الاصل و مصحّح مجموعهٔ سه جلدی مصنفات سهروردی است.

۱۸. نیک‌بختانه این کتاب به فارسی در آمده است: هانری کربن: تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمهٔ انشاء الله رحمتی، نشر جامی، ۱۳۸۴ش.

۱۹. گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی، منتخباتی از آثار حکمای ایرانی، از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، ج۴-۱، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی، با مقدمهٔ فرانسوی هانری کربن، نشر انجمن فلسفه مشهد، ۱۳۵۵ش.

سوی دیگر با یکی از مخالفان ابن عربی به نام شیخ احمد الاحسایی آشنا شد و آنقدر شیفتهٔ وی شد که در چندین کتاب خود، به بحث دربارهٔ وی نشست و حتی شرح حالی از وی عرضه داشت.[۲۰]

در پیِ کُربَن، البته باید از توشیهیکو ایزوتسو ذکری شود که در تطابق آراء ابن عربی با آیین بودایی ذن کوشش‌های مستمرّی به خرج داد.[۲۱] وی در عین حال در کتابِ ماندگارِ «صوفیسم و تائوئیسم» کوشید تا در دل آراء ابن عربی، توجیهی برای عقاید مکتب تائوتیسم بیابد[۲۲]. البته بعد از وی، ساچیکو موراتا همین راه را تعقیب کرد و به نوعی وحدت در دو مکتب مزبور رسید[۲۳]. هم‌وطنِ دیگر وی تاکِشیتا نیز کتاب «نظریهٔ ابن عربی دربارهٔ انسان کامل و جایگاه آن در تاریخ تفکر اسلامی» را پرداخت[۲۴]. در اینجا باید از سهمِ شایانِ توجّه سید حسین نصر در شناسایی ابن عربی به جهان غرب نیز یادی به میان آید که اگر چه در خور اعتناء است امّا بیشتر به معرّفیِ سطحیِ وی پرداخته است.[۲۵] در میان غربیان، بی چون و چرا باید رتبهٔ یک

---

۲۰. یکی از مواردی که ابن عربی و شیخ احمد احسایی در کنار هم قرار داده شده‌اند، کتاب زیر است:هانری کربن: ارض ملکوت، کالبد انسان در روز رستاخیز، از ایران مزدائی تا ایران شیعی، ترجمهٔ سید ضیاءالدین دهشیری، مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها، ۱۳۵۸ش. البته کُربَن کتاب زیر را به شیخیه اختصاص داد، هنری کربین: مکتب شیخی، از حکمت الهی شیعی، ترجمهٔ فریدون بهمنیار، نشر تابان، ۱۳۴۶ش، ۱۹۶۷م.

۲۱. Toshihiko Izutsu که برخی از آثارش به فارسی ترجمه شده است، از جمله نخستین آنها، ایزتسو: خلق مدام در عرفان اسلامی و آیین بودایی ذن، ترجمه و مؤخره منصوره کاویانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ش.

۲۲. توشیهیکو ایزوتسو: صوفیسم و تائوئیسم، ترجمهٔ دکتر محمد جواد گوهری، نشر روزنه، ۱۳۷۸ش.

23. Murata, Sachiko: *The Tao of Islam*, Albany University, 1992.

24. M. Takeshita: *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Isalmic Thought*, Tokyo, 1987.

۲۵. خصوصاً این کتاب وی که در اصل به انگلیسی نوشته شده است و بعد به فارسی در آمد، سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ابن سینا، سهروردی، ابن عربی، ترجمهٔ احمد آرام، نشر امیر کبیر، چ ۱، ۱۳۵۶ش. آثار دیگر سید حسین نصر نیز از آنجا که به شناساندن مشاهیر و فرهنگ و

←

را به ویلیام چیتیک اختصاص داد که در خصوص ابن عربی و تحلیل آراء و افکار و ترجمهٔ آثارِ او و البته شارحانِ آثار وی اهتمامی شگرف کرده است. او که شروع کار خود را تصحیح عالمانه و استادانهٔ شرح فصوص‌الحکم اثر جامی قرار داد[۲۶]، در ادامهٔ راه، به ترجمه و تحلیل آراء ابن عربی پرداخت که برخی از آنها در نوع خود، کم نظیر است.[۲۷] بعدها به ذکر جمیل کلود عدّاس به قلم چیتیک اشاره خواهد شد. محققان غربی، حتی اگر حوزهٔ کارشان ابن عربی نبود، باز هم از ابن عربی یاد می‌کردند و هر کجا که دست می‌داد مقاله‌ای دربارهٔ وی می‌نوشتند. از جمله می‌توان به مونتگمری وات و لوئی گاردی اشاره کرد.[۲۸] باید اذعان داشت که در این اواخر، کتاب تیتوس بورکهارت حاکی از توغّل مؤلّف در این خصوص است زیرا مناظر نوینی از تفکّرات ابن عربی را در خصوص نجوم و افلاک فرا چشم قرار می‌دهد.[۲۹] با این وصف یکی از بهترین تحقیقات غربی در زمینهٔ ابن عربی، اثر خوتکیویچ است که کتاب ختم‌الاولیاء را نوشت که بی شکّ، در نوع خود بهترین است.[۳۰] در عین حال همو کوشید تا شرح حالی توام با تطوّر عقاید ابن عربی تحت عنوان «دریای بی کران» فراهم آورد که

← تمدن اسلامی نظر دارد، کتب ارزشمندی است اما خالی از تحلیل دقیق و عمیق در ابعادِ گوناگون مسائل است.

۲۶. William C. Chittick اثر معروفش در ایران منتشر شده است، جامی: نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ولیام چیتیک، و پیشگفتار سید جلال‌الدین آشتیانی، نشر انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۶ش.

۲۷. چیتیک، عوالم خیال، ابن‌عربی و مسالهٔ اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکائی، نشر هرمس، ۱۳۸۴ش.

۲۸. برای هر دو مقاله به منبعی که پیش از این یاد شد، بنگرید؛ کتاب التذکاری ص۱۰۷ و ۲۶۹، مقالهٔ وات Montgomery Watt: The Women Pilgrims و مقالهٔ گاردی Louis Gardet: Ezperince et gnose chez Ibn Arabi است.

29. Titus Burckhardt: *Mystical Astrology according to Ibn Arabi*, Trans. Bulent Rauf, Gloucestershire, England, 1977.

۳۰. بنگرید به Michel Chodkiwicz: *Seal of the Saints*, Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi, trans. Liaain Sherrard , The Islamic Texts Society, Cambridge, 1993.

بسیار جذّاب و خواندنی است[۳۱]. همزمان با وی، اما قدری پیشتر، رالف آستین توانست دو کتاب روح‌القدس و درة الفاخره از ابن عربی را ترجمه کند و کتاب خوبی تحت عنوان صوفیان اندلسی را فراهم آورد که برای آشنایی با مشایخ صوفیان در اندلس اثری بی همتا به شمار آید[۳۲]. افزون بر وی، باید از تحقیقاتِ منیف استفان هیرتنشتاین نام برد که توانست ابعاد جدید از زندگی ابن عربی را در در دههٔ اخیر عرضه دارد.[۳۳] او در عین حال به ترجمهٔ آثار ابن عربی نیز پرداخت و آثارِ خوبی در این خصوص عرضه داشت[۳۴].

ابن عربی در جهانِ معاصرِ عربْ‌زبان نیز در قرن اخیر بیشتر شناخته شد. آغاز ماجرا البته ابوالعلاء عفیفی بود ولی در عین حال، منحصر به وی نماند. استاد ابراهیم بیومی مدکور، هم خود و هم شاگردانش را معطوف به جوانبِ بی شمار آثار ابن عربی نمود. او در ضمنِ مقالهٔ مهمّی به مقایسهٔ ابن عربی و اسپینوزا پرداخت[۳۵]. همو شاگردان زیادی تربیت کرد که نسل محقّقان پر کار و صاحبْ‌سَبکِ عرب را تشکیل می‌دهند. اما تحقیقاتِ دوستِ فاضلِ وی، یعنی عثمان اسماعیل یحیی در این حوزه، ماجرایی دیگر است. او که همراه و دستیارِ هانری کربن بود، در نخستین قدم خویش، با اهتمامی شگرف به زبان فرانسه و بعدها به زبان عربی پرداخت و آن، تدوین تاریخی آثار ابن عربی بود، همان کتابی که یکی از منابع مهمّ تحقیق کتاب حاضر اثر کلود عدّاس، نیز هست[۳۶]. همو با همکاری دوستش، استاد ابراهیم مدکور، به تصحیح

---

31. Chodkiewicz: *An ocean without Shore*, Ibn Arabi the Book and Law, Albany Satats University of New York, 1993.

32. R. W. Austin, *Sufies of Andalusia*, London. 1971.

۳۳. برای مثال بنگرید به دو کتاب زیر از وی، Hirtenstein, Stephan: *The Unlimited Mecifier*, The Spritual Life and Thought of Ibn Arabi, Oxford Anqa Publishing, 1999.

34. Hirtenstien, Stephan and M. Tierman (eds): *Muhyiddin Ibn Arabi*, A commemorative volume, Shiflesbury Element, 1993.

۳۵. کتاب التذکاری، ص۳۶۷.

۳۶. دکتر عثمان اسماعیل یحیی: مؤلفات ابن عربی، تاریخها و تصنیفها، ترجمة عن الفرانسیة احمد محمد الطیب، الهیئة المصریة للکتاب، ۲۰۰۱م.

عالمانهٔ فتوحات مکیه دست زدند که نزدیک به رُبع آن را در سیزده مجلد در مصر منتشر کردند که ناگهان بنا به فتوای علمای عربستان و مصر، کار متوقّف شد و همچنان نیز در بوتهٔ تعویق مانده است.[۳۷] این تصحیح عالمانه همراه با ضمائم و فهارس گوناگون می‌توانست برای ابن عربی‌پژوهان منبعی حیاتی به شمار آید. اما اسفا که کار ناقص ماند. عثمان یحیی بار دیگر، به تصحیح التجلیات ابن عربی پرداخت که توفیق یافت در ایران منتشر سازد[۳۸]. گفتنی است که همکاری هانری کربن با عثمان یحیی پیش از این برای فارسی زبانانی که تعلّق خاطری به تابعانِ شیعی ابن عربی داشتند، معروف بود زیرا این دو به تصحیحِ اثرِ شگرفِ سید حیدر آملی یعنی جامع الاسرار و منبع الانوار اهتمام ورزیده بودند[۳۹]. در اینجا بی مناسبت نیست گفته آید که بالاخره فتوحات ابن عربی، با تصحیحِ نسبتاً خوبِ احمد شمس‌الدین، منتشر شد، اما به استواری کار عثمان یحیی نیست.[۴۰]

یکی از محقّقان عربی که اخیراً به کار دربارهٔ ابن عربی پرداخته است، محمود محمود الغراب است. او به تصحیح آثار ابن عربی پرداخت و در ضمن برخی آثار وی را دوباره شرح و تحلیل کرد و بر برخی آراء وی تالیفی مستقل نوشت و عاقبت شرح حالی از وی به دست داد.[۴۱] اگر چه تعداد آثار وی در این خصوص، قابل تقدیر است

---

۳۷. ابن عربی: الفتوحات المکیة، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، الطبعة الاولی المجلس الاعلی للثقافة بالتعاوف مع معهد الدراسات العلیا بالسوربون، ۱۹۸۵م.

۳۸. ابن عربی: التجلیات الالهیة همراه با تعلیقات ابن سودکین، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ش.

۳۹. سید حیدر آملی: جامع الاسرار و منبع الانوار، به اهتمام هنری کربین و عثمان اسماعیل یحیی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ج ۱، ۱۳۴۷ش. (چاپ دوم همراه با ترجمهٔ فارس مقدمهٔ هانری کربن توسط سید جواد طباطبائی، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش).

۴۰. ابن عربی: الفتوحات المکیة ج ۹-۱، ضبطه و صححه ووضع فهارسه، احمد شمس‌الدین، دار الکتب العلمیة الطبعة الثانیة، ۲۰۰۶م.

۴۱. برخی از آثار وی عبارتند از، محمود محمود الغراب: ترجمة حیاة الشیخ الاکبر، دمشق، سوریا، ۱۹۸۷م؛ الخیال عالم البرزخ و المثال، و یلیه الرویا و المبشرات، مطبعة زید بن ثابت، دمشق، ۱۹۸۱م؛ شرح رسالة روح‌القدس فی محاسبة النفس، ۱۹۸۵م؛ شرح فصوص الحکم، ۱۹۸۵م.

امّا خالی از اغلاط نیست. دیگر از محقّقان برجستهٔ در این حوزه، دکتر سلیمان العطاز استاد برجستهٔ دانشگاه قاهره است که کتاب او «الخیال عند ابن عربی، النظریة و المجادلات» در زمرهٔ بهترین آثار به شمار می‌آید.[۴۲] شاید در اینجا خوب باشد مذکور شود که در زمینهٔ چاپ آثار ابن عربی، اگر چه اهتمام محمود محمود الغراب قابل تقدیر است، اما اخیراً مجموعه‌ای سه جلدی از آثار وی منتشر شده است[۴۳] که حاوی اغلاطی است. شاید بهترین پژوهش دربارهٔ رسائل ابن عربی، کار استادانه و عالمانهٔ سعید عبد الفتاح باشد که تاکنون چهار مجلد آن منتشر شده است.[۴۴]

پژوهشگران عرب نه فقط به نشر آثار ابن عربی پرداختند، بلکه افزون بر این، به تحلیل آراء و عقاید وی نیز توجه داشتند و به تطبیق آراء وی با سایر متفکران نیز اقدام نمودند. یکی از این پژوهش‌ها اثر خانم دکتر سهیلة عبدالباعث الترجمان است که به تحلیل تطبیقیِ نظریهٔ وحدت وجود از نظر ابن عربی و عبدالکریم جیلی پرداخته است.[۴۵] این نوشته را باید بی گمان یکی از بهترین تحقیقات در نوع خود محسوب داشت، اگر چه پیش از این، یوسف زیدان به این حوزه توجه کرده و کتابِ جیلی تحت عنوان شرح مشکلات الفتوحات المکیة را منتشر نموده بود.[۴۶] نصر حامد ابو زید، متفکّر مستقلّ که اخیراً مورد نزاع بسیار بوده است، نیز کتابی در وصف ابن عربی نوشت که نیکبختانه به فارسی ترجمه شده است[۴۷]. اگر چه او پیش از این در کتابِ دیگرِ خود که مربوط به مسالهٔ تأویل بود، به آراء ابن عربی نیز توجه داشت. اخیراً خانم

---

۴۲. سلیمان العطاز: الخیال عند ابن عربی، دارالثقافة للنشر و التوزیع، قاهره، مصر، ۱۹۹۱م.

۴۳. ابن عربی: مجموعة رسائل ابن عربی، ج۳-۱، درا المحجة البیضاء، بیروت لبنان، ۲۰۰۰م.

۴۴. ابن عربی: رسائل ابن عربی، ج۴-۱، تحقیق و تقدیم سعید عبدالفتاح، الانتشارات العربی، الطبعةالاولی، بیروت لبنان، ۲۰۰۱.

۴۵. الدکتورة سهیلة عبدالباحث الترجمان، نظریة وحدة الوجود بین ابن عربی و الجیلی، دراسة تحلیلیة نقدیة مقارنة، تقدیم الدکتور حربی عباس عطیتو، کلیة الاداب جامعة الاسکندریة، منشورات مکتبة خزعل، الطبعة الاولی، ۲۰۰۲م بیروت لبنان.

۴۶. یوسف زیدان: ابن عربی، الجیلی، شرح مشکلات الفتوحات المکیة، دار الامین الطبعة الاولی، قاهره، ۱۹۹۹م.

۴۷. نصر حامد ابو زید: هکذا تکلم ابن عربی، المرکز الثقافی فی العربی، الطبعة الثانیة، دارالبیضاء بمغرب، ۲۰۰۲م.

دکتر هیفرو محمد علی دیرکی نیز به نظریهٔ شناخت و محدودیت آن از نظر ابن‌عربی پرداخت و کتابی تحت همین عنوان نوشت.[۴۸] گفتنی است که برخی جنبه‌های فرعی آراء ابن‌عربی خود، بدیع و تازه است، چنانکه عبدالباقی الفتاح توانست از طریق حروف و اعداد به برخی رموز کتاب فصوص الحکم نظری افکند.[۴۹]

امّا در ایران؛ از استادِ فرهیخته و دانایی مسموع افتاد که مرحوم بدیع الزّمان فروزانفر قصد تالیفی در شرح حال ابن‌عربی داشت، ای کاش حضرتش را چنین فرصتی می‌بود و اجلش رخصتی می‌داد و این مهمّ به انجام می‌رسید و ختم غائله می‌شد، درست به همانگونه که در شرح احوال مولانا جلال‌الدین، مطلبی نوشت که بی تردید با گذشتِ هفتاد سال از تاریخِ تالیفِ آن، هنوز تازه می‌نماید و مرجعِ بی چون و چرای هر محقّقی در حوزهٔ مولوی‌شناسی است.[۵۰] بی آنکه قصد در تمجیدِ مبتنی بر دل‌سپردگی از کار فروزانفر باشد، باید به حقّ اذعان داشت که در حوزهٔ زندگانیِ مولوی، اساسی گذاشت که با حفظِ رعایتِ موازینِ علمی و تحقیقیِ جهانِ مدرن، آن هم در آن زمان، به ندرت کسی توانسته است، ولو اندکی، بر آن بیافزاید. ای کاش استاد در خصوص ابن‌عربی، نیّت خویش را محقّق می‌ساخت. گفتنی است که نویسندهٔ کتاب حاضر، کلود عدّاس که با دید نقّادی به تمامی محقّقان حوزهٔ ابن‌عربی پرداخته است، آنجا که به ملاقات اوحدالدین کرمانی با ابن‌عربی می‌پردازد و به ناچار، از مناقب اوحدالدین کرمانی سود می‌جوید که به اهتمام فروزانفر چاپ شده بود[۵۱]، از مصحّح کتاب با عنوان «پروفسور» فروزانفر یاد می‌کند و جای بحث و ایرادی بر

۴۸. هیفور محمد علی دیرکی: المعرفة و حدودها عند محیی‌الدین بن عربی، للطباعة والنشر و التوزیع، دمشق حلبونی، ۲۰۰۶م.

۴۹. عبدالباقی مفتاح: مفاتیح فصوص الحکم لابن عربی، سلسلة حکمة اراالقبة الزرقاء للنشر، الطبعةالاولی، مراکش، ۱۹۹۷م. این کتاب به فارسی نیز ترجمه شده است، کلیدهای فهم فصوص الحکم، ترجمه و تحقیق دکتر داود اسپرهم، نشر علم، ۱۳۸۵ش.

۵۰. بدیع الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین مشهور به مولوی، نشر زوار، چ۴، ۱۳۶۱ش. گفتنی است که چاپ نخست اثر در ۱۳۱۵ و تجدید نظر آن در چاپ دوم به سال ۱۳۳۳ش منتشر شد که بارها و بارها تجدید چاپ شده است.

۵۱. مناقب اوحدالدین کرمانی، به اهتمام فروزانفر، بنگاه ترجمه ونشر کتاب، ۱۳۳۹ش.

تحقیقات استاد نمی‌یابد، حال آنکه ایراداتِ درست وی بر پالاسیوس و عثمان یحیی و سایر محقّقان جالب است و در اصل کتاب خواهید خواند.

معهذا در تاریخ فکری ایران از زمانِ خود ابن عربی به بعد، نتوان دوره‌ای یافت که ساکنان این مرز و بوم از اشتغال به افکار و عقاید ابن عربی باز مانده باشند؛ اما در دوران اخیر، وجهی از این اهتمام مصروف نشر آثار ابن عربی شد. در اینجا باید از تصحیحات متون مربوط به حوزهٔ ابن عربی توسّط نجیب مایل هروی ذکری به میان آید که هم متون کهنِ ترجمهٔ فارسی آثار ابن عربی را منتشر کرده و هم به چاپ شروح فصوص الحکم اقدام نموده است.[۵۲] در ایران، شرح فصوص الحکم اثر رکن‌الدین مسعود بن عبدالله شیرازی معروف به بابا رکنا منتشر شده بود، اما در این اواخر، کتاب ارزشمندِ شرح فصوص الحکم صائن‌الدین ترکه و نیز شرح فصوص الحکم اثر کاشانی و شرح فصوص الحکم اثر خواجه محمد پارسا نیز منتشر شد[۵۳]. افزودنی است که اهتمام بی همتای مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی قابل تقدیر است که با شرح مقدمهٔ قیصری خود، یک دوره عرفان نظری معطوف به اندیشه‌های ابن عربی را مطرح کرد که پیش از این یاد شد. همو کوشید تا شرح فصوص الحکم قیصری با تصحیحی مجدّد و خوب، در دسترس شیفتگان آثار ابن عربی قرار گیرد.[۵۴] گفتنی است که «نخستین شرح فارسی کامل بر اساس مذهب تشیّع» بر فصوص الحکم

---

۵۲. بالاخص باید از آثار زیر نام برد، ده رسالهٔ مترجم شیخ اکبر محیی‌الدین ابی عبدالله حاتمی طائی اندلسی مشهور به ابن عربی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، نشر مولی، ۱۳۶۷ش. و تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی: شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل هروی، نشر مولی، ۱۳۶۴ش. و نیز شیخ مکی: الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ محیی‌الدین بن عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، نشر مولی، ۱۳۶۴ش.

۵۳. بی گمان اهتمام محسن بیدار فر در این خصوص شایان تقدیر وفیر است، بنگرید به صائن‌الدین علی بن محمد ترکه: شرح فصوص الحکم، تعلیق و تصحیح محسن بیدارفر، نشربیدار قم، ۱۳۷۸ش و نیز خواجه محمد پارسا: شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگرنژاد، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶ش و عبدالرزاق کاشانی: شرح فصوص الحکم، نشر بیدار قم، ۱۳۷۰ش.

۵۴. داود قیصری: شرح فصوص الحکم، به مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، علمی و فرهنگی چ ۱، ۱۳۷۵ش.

به قلم یک نویسندهٔ معاصر نیز این اواخر چاپ شد.[۵۵]

از سوی دیگر برخی جوانب فکری ابن عربی در خلال آثار وی به فارسی ترجمه گشت. از جمله ترجمان الاشواق ابن عربی به فارسی در آمد. اما مهم‌ترین اقدام در این زمینه، ترجمهٔ تمامی فتوحات مکیه به قلم استاد محترم، دکتر محمد خواجوی است که اگر چه هنوز به اتمام نرسیده است، اما در صورت اِکمال، بی تردید گامی بس بلند در پژوهش‌های مربوط به ابن عربی خواهد بود.[۵۶] مصادف با این واقعه، ترجمهٔ فصوص الحکم ابن عربی به فارسی نیز توسّط محمد علی موحد و صمد موحد به ثمر نشست[۵۷]؛ هم عنوان ترجمه، هم مقدمهٔ دکتر محمد علی موحد و هم متن ترجمه حاوی نکاتی است که می‌سزد تا در وقتی دیگر، به طور مفصّل به آن پرداخته شود، اما هرچه هست این است که در تحقیقات مربوط به ابن عربی، مفید تواند افتد.

با این همه در حیطهٔ زندگانی ابن عربی، تحقیقی مستقلّ صورت نگرفته بود، مگر تا سه دهه پیش، که عاقبت دکتر محسن جهانگیری به تدوین اثری در این خصوص دست یازید و حاصل اهتمامش منتشر گشت.[۵۸] در سطور قبل معلوم گشت که هانری کُربَن و سید جلال‌الدین آشتیانی به بسط آراء و افکار ابن عربی پرداخته بودند اما شرح حال ابن عربی، به خامهٔ دکتر جهانگیری مکمِّل تحقیقات مزبور بود. بعد از این، «سفر بی بازگشت» اثر کلود عدّاس و «چنین گفت ابن عربی» اثر نصر حامد ابو زید و نیز «ابن عربی» نوشتهٔ سیمان اولوداغ و کتاب آسین پالاسیوس مربوط به شرح حال و حیات و آثار ابن عربی به فارسی ترجمه شد.

خلاصه می‌توان گفت در دو دههٔ اخیر، سعی موفوری در حوزهٔ افکار ابن عربی انجام شده است.فی المثل آقای قاسم کاکائی کوشید آراء ابن عربی را با مایستر

---

۵۵. غلامحسین رضانژاد (نوشین): هدایة الامم یا شرح کبیر بر فصوص الحکم محیی‌الدین بن عربی، ج ۲-۱ انتشارات الزهراء، چ ۱، ۱۳۸۰ش.

۵۶. تاکنون ۹ مجلد از این ترجمه به وسیلهٔ نشر مولی منتشر شده است.

۵۷. ابن عربی: فصوص الحکم، درآمد و برگردان متن و توضیح و تحلیل، محمد علی موحد و صمد موحد، نشر کارنامه، ۱۳۸۵ش.

۵۸. محسن جهانگیری: محیی الدین ابن عربی، چهرهٔ بر جستهٔ عرفان اسلامی، نشر دانشگاه طهران، ۱۳۵۹ش.

اکهارت تطبیق دهد[۵۹]. پیش از این به ترجمهٔ آثاری در این خصوص اشاره شد و دیگر لازم به ذکر مجدد نیست. این همه سوای مقالات جداگانه‌ای است که دربارهٔ ابن عربی به اغلب زبان‌های دنیا، از جمله زبان فارسی نوشته و منتشر می‌شود که بررسی همهٔ آنها نیازمند یک تحقیق شگرف و بنیادین است.

مطالب فوق نمایانگر آن است که ابن عربی در جهان معاصر ما شناخته شده است. افکار او بالاخصّ در زمینهٔ عرفان و فلسفهٔ عرفان و عرفان نظری حائز نکات برجسته‌ای است که تمامی متفکران را مجذوب خویش ساخته است. برخی کوشیدند تا ابن‌عربی را در تقابل تصوّف ایرانی و خراسانی نهند. خودِ این تقابل، حکایت از اهمیت ابن‌عربی می‌نماید که نکته‌هایی در سخن ابن‌عربی هست و نمی‌توان از کنارش بی تفاوت گذشت. عجبا که خود ابن عربی از بایزید و حلاج و فضیل خراسانی می‌گوید. جذبات وی کم‌تر از همگنان ایرانیِ وی نیست. اما این هست که او دنیای دیگری است بالکلّ متفاوت. آن قدر متفاوت که اهل غرب در عصر حاضر کوشیدند تا میان ابن‌عربی و نظریهٔ ساختارشکنی دریدا مطابقت بیابند.[۶۰]

مترجم این کتاب، در خلال سال‌ها یادداشت‌ها و نکته‌هایی دربارهٔ ابن‌عربی فراهم آورد و سعی کرد کتابی دربارهٔ ابن عربی اما معطوف به زندگانی وی فراهم آورد. در ضمن تحقیقات دربارهٔ ابن عربی با دو کتابِ جذّابِ کلود عدّاس آشنا شد. مترجم در کنار تدوین کار خویش، به تشویق دوست عزیز، کامران فانی به ترجمهٔ نخستین آن دو که مختصرتر بود، مشغول شد و تحت عنوان «سفر بی بازگشت» منتشر نمود.[۶۱] دوستانی که آن را پسندیدند مترجم را ترغیب کردند تا کتاب دیگر وی نیز ترجمه شود. مترجم جرأت ادامهٔ راه یافت و بر جسارت افزود و دست به کار شد. ترجمه

---

۵۹. قاسم کاکایی: وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، نشر هرمس، ۱۳۸۱ش. گفتنی است که مقایسهٔ ابن عربی و اکهارت محل اعتنای برخی دیگر نیز بوده است، پیشتر از تحقیق جالب آقای کاکایی، در شبه قارهٔ هند، دکتر رضا شاه کاظمی، به مضامین مشترک از نظر ابن عربی و اکهارت در ضمن یک کنفرانس به سال ۱۹۹۱م پرداخته بود. عنوان سخنرانی ایشان، مضامین مشترک در نظر ابن عربی و اکهارت و شانکارا است.

۶۰. به زودی این کتاب به ترجمانی این قلم عرضه خواهد شد.

۶۱. کلود عداس: سفر بی بازگشت، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۲ش.

کتاب را از روی متن انگلیسی، کتاب فراهم آورد که بر طبق گفتهٔ مترجم انگلیسی بر اصل فرانسویِ آن مزیت داشت[۶۲] زیرا شخصِ مولّف، اضافاتی بر اصل، افزوده بود.

مترجم تمامی ماخذ نویسنده را که از آثار ابن عربی گرفته بود، تا حدّ مقدور پیدا کرد و افزون بر ترجمهٔ آن، عین متن را در پاورقی‌ها ضبط نمود تا آنان که از عین گفتار ابن عربی حظّ وافر می‌برند بی نصیب نمانند. استثناءً چون کتاب دیوان المعارف ابن عربی هنوز چاپ نشده است و مؤلف از نسخ خطی استفاده کرده است، و مترجم آن را در اختیار نداشت، لذا به ترجمه اکتفا شد. به علاوه گاهی ذکر مطلبی از جانب مترجم فارسی ضروری می‌نمود که در پاورقی‌ها آمده است و جملهٔ آنها با قید «م» یا ذکر صریح «مترجم فارسی» معلوم است. بقیه پاورقی‌ها از مولّف است.

شرح زندگی علمی خانم کلود عدّاس در ابتدای «سفر بی بازگشت» به اختصار آمده است و در اینجا لازم به تکرار نیست. تنها می‌توان گفت که در این دو کتاب نه فقط، مساله پژوهش و تحقیق است؛ بلکه افزون بر آن، نگاهی هنرمندانه نیز هست که بی شکّ مناسب احوال ابن عربی است. ویلیام چیتیک در مقالهٔ خود مربوط به مدخل «ابن عربی» در دائرةالمعارف ایرانیکا در وصف همین کتاب خانم عدّاس می‌گوید «جامع‌ترین و موثّق‌ترین و معتبرترین کتاب در شرح احوال و زندگانی ابن عربی است». حال آنکه پیش از این، به مقام چیتیک در حوزهٔ تفکر ابن عربی اشارتی رفت.

نکته‌ای دربارهٔ اسم کتاب «در جست و جوی کبریت احمر» باید گفت؛ کلمهٔ کبریت احمر Soufre Rouge به فرانسه و Red Sulphur به انگلیسی است. کلمهٔ کبریت از ریشهٔ اکدی به معنای گوگرد است.[۶۳] قُدَما بر این باور بودند که کبریت یا گوگرد

---

۶۲. مشخصات اصل فرانسوی کتاب این است، *Ibn Arabi ou la quete du Soufre Rouge, 1989.*

۶۳. «کبریت به کسر اول و سکون ثانی و ثالث به تحتانی رسیده و به فوقانی زده، گوگرد را گویند و آن گرم و خشک است چهارم و اقسام آن در گوگرد مذکور می‌شود و زر خالص را نیز گفته‌اند.» محمد حسین بن خلف تبریزی: برهان قاطع ج۵-۱، به اهتمام محمد معین، امیر کبیر، ۱۳۶۲ش، ج۳، ص۱۵۸۸ که استاد معین در حاشیهٔ مطلب می‌افزاید: «در زبان اکدی به صورت Kupritu آمده و از آنجا به همهٔ زبان‌های سامی دیگر رفته در آرامی grfrita و در آرامی فلسطین gafri و در عبری gofret و در عربی کبریت است.» برگرفته از معجمیات عربیه ـ سامیه، ص۱۸۶. گفتنی است که در برخی متون کیمیاگران عرب، به العقرب نیز تسمیه شده است.

چهار نوع است، «یکی سرخ و شفاف لامع، و کبریت احمر نامند. و یکی زرد مایل به سبزی و آن را مصطکاوی و اصابعی نامند و یکی سفید و مسمی به گوگرد فارسی است و قسم چهارم مایل به کبودی و او را کبریت اسود و کدر نامنده و بهترین او احمر است و به اصطلاح اهل کیمیا اکسیر مصنوع در غایت سرخی و مسمی به گوگرد احمر است نه معدنی او.»[۶۴] گویند که کبریت احمر به غایت کمیاب است.[۶۵] پس، از طرفی کبریت احمر، همانا اکسیر اعظم کیمیاگران است که با آن مس به طلا تبدیل می‌شود[۶۶] و از سویی دیگر نماد هر چیز کمیابی است، چنانکه ضرب المثل شده است: «اعزّ من الکبریت الاحمر»[۶۷]. به همین معنا در ردیف عنقای مغرب است چنانکه در سندبادنامه می‌آید: «آری خوشدلی عنقای مغرب و کبریت احمر و زمرد اصفر است.»[۶۸] یعنی خوشدلی بسی کمیاب است. این کبریت احمر چندان نایاب بوده است که زکریای رازی در وصفش می‌گوید: «گوگرد سرخ که ناشناس است»[۶۹] یعنی زکریای رازی اسمش را شنیده ولی هرگز به عمر خود آن را ندیده بود.

نام «کبریت احمر» نام تألیفاتی چند نیز بوده است. از جمله، شیخ عبدالوهاب بن احمد الشعرانی (متوفی ۹۷۳ق) کتابی به نام «الکبریت الاحمر فی علوم الشیخ الاکبر» نوشت که اجمالی از فتوحات مکیه بود. حاجی خلیفه از کتابی دیگر به نام «الکبریت الاحمر و التریاق الاکبر» یاد می‌کند.[۷۰] جالب این است که کتابی تحت عنوان «الکبریت الاحمر» به ابن عربی نسبت داده شده است.[۷۱] نزد ابن عربی و

---

۶۴. تحفهٔ حکیم مومن، ۷۸.
۶۵. غیاث اللغات، ذیل کبریت.
۶۶. برای بحث مُستوفیٰ در این خصوص بنگرید به پل کراوس: مختار رسائل جابر بن حیان، مکتبة الحانجی و مطبعتها، ۱۳۵۴ق،قاهره، مصر.
۶۷. ناظم الاطباء ذیل کبریت و نیز دهخدا، امثال و حکم، ذیل کبریت.
۶۸. سندبادنامه، ص ۵۲.
۶۹. زکریای رازی: کتاب الاسرار، ترجمه و تعلیق حسن علی شیبانی، انتشارات امیر کبیر، چ ۲، ۱۳۷۱ش، ص ۳۲۵.
۷۰. حاجی خلیفه: کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، دار احیاء التراث العربی، بیروت لبنان، ج ۲، ص ۱۳۸۲.
۷۱. ابن عربی: الکبریت الاحمر و السر الافخر و الدر الجوهر، مکتبة جمهوریة مصر، قاهره مصر. بی تاریخ.

شاگردان بلافصلِ وی نظیر ابن سودَکین، کبریت احمر رمزی از تجلی نور احمر است که مانند اکسیر، همه چیز را ذهب خالص گرداند.[۷۲] این نور در انسان کامل است و هر کسی باید در جست و جوی آن باشد. کبریت احمر نماد انسان کامل است که با حضور وی، مس وجود آدمی تقلیب به ذهب ابریز می‌گردد. انتخاب نام این کتاب «در جست و جوی کبریت احمر» ایهامی بس جالب در زندگانی ابن عربی است.[۷۳]

مترجم فارسی بر خود حتم می‌داند که به جناب حسین کریمی سپاس بی کران تقدیم نماید زیرا تشویق کرد و پی‌گیری نمود تا کار به انجام رسید. خدایش به الطافِ الهی مزید دارد و عمر پاینده نصیبش کند.

سخن آخر اینکه، ابن عربی یکی از آنان است که به تقریب مذاهب و ادیان کوشید. مُروِّجِ فکرِ «اَدِینُ بِدینِ الحُبِّ» است یعنی دین من دین محبت است. همان که مولانا نیز گفت: «ملت عاشق را ز ملت‌ها جداست، عاشقان را مذهب و ملت خداست» گویا این دو در یک عصر به یک سخن قائل بودند و آن این است که در دل هر دین، مذهب عشقی هست که باید به آن متدین شد. این جوهرهٔ دین یعنی محبّت است که همهٔ ابناء بشر را مومن و همهٔ مومنان را برادر می‌بینند. ابن عربی می‌گوید جمال یار را در هر دلِ بیدار توان دید. وی می‌پرسد مگر رحمت خدا کمتر از آفتاب تابان است، خورشید این آسمان بر همه جا می‌تابد، از کسی نمی‌پرسد که به چه باور و عقیده‌ای است، بر همه نور می‌بخشد. سراغ ندارم که خورشید قبل از تابش نور و حرارت خویش از ایمان کسی پرسد. آیا رحمت خداوند و دین الهی که بسی گرانبهاتر از آفتاب آسمان است، کمتر از آن است؟ یکی از اقوامی که در دل تاریخ همیشه مظهر راستی و درستی بودند و خالی از تعصّب و خامی، ایرانیان‌اند. منظورم رفتن به عهد هخامنشیان و ساسانیان نیست، که البته آنجا نیز ایرانیان چنین منشی داشتند، مرادم ابوالحسن خرقانی است که گفت، این بر سرِ درِ خانقاهش بنویسند: «هر که بدین خانقاه در آید نانش دهید و از ایمانش مپرسید که آن که بر درگاهِ حق به جان ارزد، در سرای ابوالحسن نان ازو دریغ

---

۷۲. ابن عربی، التجلیات الالهیة، همراه شرح ابن سودکین، به اهتمام عثمان اسماعیل یحیی، نشر دانشگاهی، ۱۹۸۸م، ص ۴۲۱.

۷۳. در متن همین کتاب آمده است که مُریدانِ ابن عربی وی را کبریت احمر می‌نامیدند.

نیست.»[۷۴] ایرانیان که چنین تباری داشتند و چنان بار آمدند، ابن عربی نزدشان آرام یافت و قرار گرفت. ایرانیان بیش از هر قوم دیگر به ابن عربی توجه داشتند، چنانکه پژوهشگری دربارهٔ تابعان ایرانی ابن عربی مقالهٔ مستقلی نوشت.

آشنایی با ابن عربی، افزون بر هزاران نکتهٔ معرفت که در پی دارد، به نکتهٔ عبرت آموزی نیز دلالت می‌کند؛ چه که می‌توان صبوری را با مردگان تمرین کرد و بر زندگان مرعی داشت. و ما توفیقی الّا باللّه.

طهران، زمستان ۱۳۸۶ ش، فریدالدین رادمهر

---

۷۴. محمد رضا شفیعی کدکنی: نوشته بر دریا، از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، انتشارات سخن، ۱۳۸۴ش، ص ۷۶

یادداشت مترجم انگلیسی

این اثر فقط ترجمهٔ کتابی نیست که به سال ۱۹۸۹ به زبان فرانسه تحت عنوان *Ibn Arabi ou La guete du Soufre Rouge* پیش از این چاپ شده است، بلکه افزون بر آن، تصحیحِ مجدّد کتاب نیز به شمار می‌آید. نویسندهٔ اصلی کتاب، بسیاری از صفحات کتاب را تغییر داد و یا اصلاح کرد. گاه موارد جدیدی بر آن افزود؛ در عین حال، فهرستی از متون و اصطلاحات عربی بر آن اضافه کرد و البته یک کتاب‌شناسی کامل نیز برای خوانندگانی فراهم آورد که شاید با زبان کتاب آشنا نبودند. کار مؤلّف با تهیه فهرست اعلام نیز کامل شد.

در این خصوص بدون شکّ مرهون الطاف محبّانهٔ نه فقط کلود عدّاس بلکه میخائل خوتکیِویچ نیز هستم که همواره به یاری من شتافتند.

پیشگفتار

زمانی که چندین سال پیش، عزم کردم پیرامون ابن‌عربی به تحقیق پردازم، دریافتم که باید سفری پر مخاطره و طولانی در پیش گیرم و ترک آسایش کنم، و در آن زمان می‌دانستم که این سفر به انجام نخواهد شد مگر آنکه دستی به یاریم خواهد شتافت و اعانت سایر زائران این وادی مرا راحتی خواهد بخشود. از بین این مسافران ــ که البته بیش از آنند که بتوانم همه را در اینجا ذکر نمایم ــ بی شکّ پیش از همه مدیون پنج نفرم: پرفسور پیر تیله[1] که بر باورهای من صحّه نهاد؛ پدرم میخائل خوتکیِویچ[2] که از طریق او به دنیای شیخ اکبر راه یافتم آنهم زمانی که کودکی بیش نبودم، به لطفِ او بود که در عنفوانِ نوجوانی به ابن‌عربی عشق ورزیدم و در او به آرامش رسیدم؛ شوهرم، که در خلالِ این سالیانِ درازِ تحقیق و تتبّع هر روز شریک مصائب و خطرات راهِ من شد و با صبوری همه را پذیرا گشت؛ دخترم ولایه[3] که در نیمهٔ راه به ما پیوست و با خود دنیایی از نعمت و رحمت آورد؛ دومینیک دو منل[4] که با تشویق‌ها و حمایت‌های خود مرا به ادامهٔ کار تشویق و امکان سادهٔ کار را فراهم آورد. دوست دارم جملگی اینان بدانند که چقدر مدیونِ آنانم. عاقبت خواهرم، آگنس، وقت بسیار صرف کرد تا وظیفهٔ طاقت فرسای تایپ دستخط را به انجام رساند و آنقدر در این راه کوشید که مریض شد؛ او به طور حتم می‌داند که چقدر نزد من عزیز و گرانمایه است ولی امیدوارم که سپاس مرا بپذیرد.

---

1. Professor Pierre Thillet
2. Michel Chodkiewicz
3. Walaya
4. Dominique de Menil

فراتر و افزون بر این همه، سپاسگزارِ تشریکِ مساعی تابعان و عاشقانِ ابن عربی در طول تاریخ ــ که بسیاری از ایشان، هنوز در قید حیاتند ــ هستم زیرا اعانت ایشان سبب شد این کار به پایان رسد. اینان، خواه گمنام و خواه شهیر، در خلال هشت قرن کوشیدند تا مواد حکایتِ زندگانیِ ابن عربی فراهم آید. مطمئن هستم کمتر از آنم که نامم در زمرهٔ آنان یاد شود.

مقدمه

پس از گذشت معدود سالیانی اندک، ناشرانِ این مجموعه کوشیدند آثاری دربارهٔ صوفیان، عموماً و ابن عربی، خصوصاً، منتشر کنند، این چنین تحقیقاتی به نحوی چشمگیر رو به فزونی است. این امر هم در کشورهای عرب زبان و هم در کشورهای غربی مصداق دارد و غالباً به نشر آثاری برون از سلاسل اهل طریقت، منجر شده است. شمار کثیری از چاپ‌های انتقادی و ترجمه‌ها و تذکره‌های احوال صوفیان تدوین شده است.[1] جنبه‌های گوناگون تعالیم و آراء ابن عربی ــ ملقّب به شیخ الاکبر ــ مشمول چنین الطافی شده است. با این وصف، هر جست و جویی در یافتن کتابی دربارهٔ زندگانیِ ابن عربی در میان کتب اخیر، که به نحوی انتقادی و بر اساسِ مُقتضیاتِ اساسیِ تاریخ نگاری تدوین شده باشد، بی‌نتیجه خواهد ماند[2]. تنها کتابی که در این حوزهٔ اخیر یک استثناء به شمار می‌رود و تا امروز نیز مفید و محلّ رجوع است، اثر سترگِ آسین پالاسیوس[3] در سلسلهٔ تحقیقاتش به نام *Islam cristianizado* یعنی اسلام در سایهٔ مسیحیت[4] است. در آغاز این کتاب که به سال ۱۹۳۱ در مادرید

---

۱. این آثار بیش از آن است که بتوان در اینجا فهرست کرد و البته در کتاب‌شناسی آخر کتاب آمده است.

۲. باید دقت کرد که نویسندهٔ کتاب این اثر را به سال ۱۹۸۹م نوشته است و در آن موقع به زبان فارسی فقط کتاب دکتر محسن جهانگیری به طبع رسیده بود و البته گمان نمی‌رود که وی از این قضیه خبر می‌داشت. م

3. Asin Palacios

۴. این عنوان یعنی اسلامِ مسیحیت‌یافته یا اسلام مسیحیت‌زده، ناظر به علائق کشیشی ←

منتشر گشت، او کوشید در بیش از صد صفحه خلاصه‌ای موجز و مفید از مراحلِ اصلیِ اسفارِ دنیوی و طریقت روحانی مؤلّف کتابِ فتوحات مکیه[۵] عرضه دارد. اگرچه آسین پالاسیوس بعد از نیکلسون[٦] و نایبرگ[۷] زندگی کرد و مطلب نوشت، معهذا از هر دو نفر آنان در تحقیقات راجع به ابن عربی پیشی گرفت و شوربختانه در دورانی که کتاب خود را به نام Vida de Abenarabi «شرح حیات ابن عربی» می‌نوشت، تحقیقات و پژوهش‌ها در خصوص ابن عربی بسیار اندک بود بلکه شاید بتوان گفت اصلاً وجود نداشت. این بدان معناست که وی توفیق نداشت که به تمامی اطّلاعاتی که اینک از شیخ الاکبر به دست آمده است، دست یابد. بالاخصّ در اینجا اشاره به اثر گران‌سنگِ عثمان اسماعیل یحیی می‌کنم که تحت نام «مؤلفاتُ ابن عربی تاریخُها و تصنیفُها»[۸] به زبان عربی منتشر گشت که نتیجهٔ پژوهشی طولانی و عمیق در نسخه‌های خطّی بسیار است. به علاوه، بسیاری از تک‌نگاری‌ها و شرح احوال صوفیانِ طرائقِ تصوّف مربوط به قرن ششم و هفتم هجری ــ از جمله آثارِ فریتز مایر[۹] و هانری کُربن ــ هنوز به رشتهٔ تحریر در نیامده بود و در نتیجه، این امر، ماجرا را پیچیده‌تر نیز می‌کند که امروزه قصد باشد ابن عربی را در جایگاه اصلیش قرار دهند.

لذا، با آنکه مدیون رسالهٔ موجز شرح حال ابن عربی نوشتهٔ اسلام‌شناس بزرگ اسپانیایی هستیم، چه که تا امروز تنها منبع اساسی در خصوص اوست و به کار بیشتر محقّقان و نویسندگانی آمده است که به شرح احوال ابن عربی می‌پردازند، با این وصف از تاریخ نگارش آن مدّت هاست که می‌گذرد. بر این نکته باید اضافه کرد، افزون بر این

← آسین پالاسیوس است. برای عطف نظر به این جنبه از عقاید وی بنگرید به کتابی از وی که با این قلم ترجمه شده است، آسین پالاسیوس، فلسفهٔ عرفانی ابن مسره، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، نشر مرکز، ۱۳۸۶ش.م.

۵. عنوان اصلی کتاب، الفتوحات المکیة است که بر حسب نگارش کلود عدّاس مؤلّف کتاب به فتوحات مکیه ثبت شد و از این پس نیز به اختصار فتوحات می‌آید.م

6. Nicholson　　7. Nyberg

۸. این اثر به فرانسه نیز منتشر شده است و ما از این بعد در ترجمه فارسی این کتاب به اسم فرانسوی آن یعنی تاریخ المؤلفات نیز اشاره می‌کنیم که مقصود همین اثر است.م

9. Fritz Meier

نقیصه که وی تنها به جوانب تاریخی موضوع بسنده کرده است، در عین حال، در همین حوزه نیز مشکلات جدّی دیگری در کار او راه یافته است که به سبب عدم آشنایی وی با آثارِ فراوانِ خود ابن عربی و نیز کتب طبقات الاولیاء و تذکره‌هایی که در زمان خود ابن عربی و اندکی بعدتر نوشته شده است، پدید آمده است. در حقیقت آسین پالاسیوس فقط به منابعِ محدود و معدودی دسترسی و تنها چند رساله از آثار خود ابن عربی را در اختیار داشت ــ اساساً فقط به فتوحات مکیه و روح‌القدس و به دو مجموعه از منتخبات که بعدها نوشته شده است، رجوع کرده بود: اول، نفحة الطیب اثر مقرّی (۱۰۴۱/۱۶۳۱ وفات)[۱۰] و دوم، شذرات الذهب نوشتهٔ ابن العماد (۱۰۸۹/۱۶۷۸ وفات). به عبارت دیگر، از سویی، آسین پالاسیوس در استفاده از منابعِ بی‌شمارِ در وصفِ ابن عربی، ناکام ماند، بالاخص فتاوی یا اسناد شفاهی که مربوط به آثارِ ابن عربی می‌شد و همانطور که بعدها خواهیم دید کشفِ نشانه‌ها و تواریخِ اسفار او را به شرق ممکن می‌سازد. این معنا حتی در خصوص خود آثار منتشر شدهٔ ابن عربی نیز به چشم می‌خورد که حاوی اطّلاعات ارزشمندی دربارهٔ مکاشفات و اسفار و تجارب روحانی او است که وی آنها را ذکر نمی‌کند. از سوی دیگر، وی در استخراج و استفاده از منابعِ دیگرِ بعدی که بسیار پُر اهمیت‌اند، توفیق نیافت که معدودی از آنها، حتی در زمان خود وی منتشر شده بود و می‌توانست به سهولت آنها را به دست آورد: برای نمونه تکمله اثر ابن ابّار (۶۵۸/۱۲۵۹ وفات) که در مادرید حوالی سال ۱۸۸۸م منتشر گشت و یا کتاب عنوان الدرایة اثر قبرینی (۷۰۴/۱۳۰۴ وفات) نشر الجزیره به سال ۱۹۱۰م و یا کتاب التَّشوُّف الی رِجالِ التَّصوُّف[۱۱] اثر یوسف بن یحیی تادِلی (۶۲۷/۱۲۳۰ وفات). اینگونه موارد و سایر موارد مشابه

---

۱۰. مترجم فارسی این نکته را باید متذکر شود که سال‌های مندرج در این کتاب، به صورت قمری و بعد هجری مطابقه و درج شده است، برای نمونه سال ۶۶۵/۱۲۶۸ یعنی سال ۶۶۵ق یعنی قمری و سال ۱۲۶۸م یعنی میلادی؛ مترجم فارسی اگر این دو سال با هم آمده باشد، از ق و م استفاده نکرد اما اگر فقط یکی از این دو سال ذکر شده بود با علامت ق و م آنها را متمایز ساخت.م

۱۱. اگر چه نسخهٔ چاپی این اثر توسط فائور A.Faure به سال ۱۹۴۵ در رباط چاپ شد ولی چاپ دوم کتاب توسط دکتر توفیق به سال ۱۹۸۴ در رباط منتشر گشت، ولی تعداد بسیاری نسخهٔ خطّی از این اثر وجود داشت و قابل دسترسی بود.

حاوی فقرات متعدّد و گوناگونی بود که اطّلاعاتی ارزشمند در خصوص ابن عربی و مردان و زنانی به دست می‌داد که به طور مستقیم یا غیرمستقیم نقشی اساسی در تکوین حیات او ایفاء کردند. بدیهی است که آسین پالاسیوس هرگز کتاب وافی اثر صَفدی (۷۶۴/۱۳۶۳ وفات) و ذیل علی کتاب الروضتین اثر ابو شامه (۶۶۵/۱۲۶۸) یا ذَیل مِرآةُ الزّمان اثر یُونینی (۷۲۶/۱۳۲۶ وفات) را ندیده و از آنها استفاده نکرده بود.[۱۲] با این وصف، این اسناد و شمار چشمگیری از اسناد دیگر که من در اینجا به فهرست یاد نکردم، اطّلاعاتی ارزشمند و حیاتی دربارهٔ کشفیات و فتوحات روحانی ابن عربی به دست می‌دهد که بیشتر در شرق و دربارهٔ معاصران وی در سوریه پدید آمده است.

به دلایلی که بر شمردیم نباید تعجّب کرد که حتی بیشتر گزاره‌های خاصّ کتاب *Via de Abenarabi* حاوی اغلاط فاحش و تعابیر نادرست و خطاهای متعدّد است. برای مثال آسین پالاسیوس به ما می‌گوید ابن عربی در سال ۶۰۱ق در موصل و در سال ۶۰۳ق در قاهره بود.[۱۳] در حقیقت اینک ما بسی بیشتر و دقیق‌تر در این خصوص می‌دانیم. می‌توان مدلّل ساخت که ابن عربی به سال ۶۰۱ق به اورشلیم رفته است.[۱۴] وی به سال ۶۰۲ق به قونیه رفت[۱۵] و بعد، به اورشلیم بازگشت[۱۶] البته پیش از عزیمت به حبرون[۱۷] که عاقبت در سال ۶۰۳ق به قاهره بازگشت. پالاسیوس در جایی دیگر نیز اشتباه کرده است ــ که بعداً بسیاری پس از او، که وظیفهٔ خود می‌دانستند از او نسخه‌برداری کنند، همان اشتباه را تکرار نمودند ــ و آن تاریخ دیدار

---

۱۲. در زمانی که وی کتاب *Islam cristianizada* را می‌نوشت به گمان من، این آثار هنوز منتشر نشده بود.

13. *Islam cristianzado*

۱۴. بنگرید به عثمان یحیی، تاریخ مؤلّفات ابن عربی، دمشق، ۱۹۶۴م، شماره‌های ۲۶ و ۶۸ و ۱۶۹ (مترجم فارسی باید بگوید که این کتاب به زبان فرانسه است و بعدها عثمان اسماعیل یحیی در کتاب مؤلّفات ابن عربی تاریخها و تصنیفها آن را کامل‌تر کرده است و شماره‌های مزبور را تصحیح نمود و با شماره‌های جدید چاپ جدید مطابق کرده است.)

۱۵. همان ماخذ، شمارهٔ ۲۸ و ۳۳ و ۷۰.

۱۶. همان مأخذ، شمارهٔ ۲۹۷ و ۵۱۱ و ۵۴۸.

۱۷. همان شمارهٔ ۶۳۹ سماع ۸.

ابن عربی با سلطان سلجوقی کیکاوس، در قونیه است. وی می‌نگارد «ابن عربی به قونیه یعنی پایتخت امپراطوری شرقی بیزانس وارد شد که اینک تازه به جهان اسلام منضمّ شده بود؛ در این مکان بود که سلطان کیکاوس به سال ۶۰۷/۱۲۱۰ بر تخت سلطنت جلوس نمود. شهرت و آوازهٔ ابن عربی، پیش از خود ابن عربی به آنجا رسیده بود و سلطان میلی وافر داشت تا شخصاً به ملاقات او رسد و به او خوشامد گوید.... این دورهٔ گشایشِ نسبی در امرِ معاش و زندگی، به ابن عربی رخصتی داد تا وی به اصلاح و اکمال آراء و نوشته‌های خویش پردازد و در اینجا و در اثناءِ همین دوران است که وی به تدوین دو اثر سترگ خویش همّت گماشت: رسالةُالانوار و کتاب مَشاهِدُ الاسرار».[18] کربن با تأکید و تکیه بر این گفته، آشکارا به ملاقات سلطان سلجوقی و این صوفی شهیر در طیّ عبارات زیر اشاره کرده است: «سه سال بعد، یعنی سال ۶۰۷/۱۲۱۰ ابن عربی در قلب آناطولی یعنی قونیه بود و در اینجا سلطان کیکاوس اول، وی (=ابن عربی) را به حضور خود پذیرفت.»[19] در واقع، رسالةُالانوار در قونیه به سال ۶۰۲ ق نوشته شده است و نه در سال ۶۰۷ ق؛ این نکته را خود ابن عربی دقیقاً در پایان همین کتاب خود ذکر می‌کند.[20] ولی کتاب مَشاهدُالاسرار در اشبیلیه به سال ۵۹۰ق نوشته شده است؛ این مطلب را نیز خود مؤلّف در نخستین سطر کتاب نقل می‌کند.[21] نیازی به ذکر نیست که نه پالاسیوس و نه کُربَن هیچیک، ادنی اشاره‌ای و کوچک‌ترین ارجاعی به دست نمی‌دهند که مُدّعای ایشان را ثابت کند یعنی نشان دهد که ملاقات میان سلطان و صوفیِ مزبور در آن تاریخِ خاصّ رخ داده باشد.

یک حقیقت دیگر را نیز باید مرکوز ذهن داشت و آن این است که آسین پالاسیوس با سهل‌انگاری هرچه تمام‌تر، همان اطّلاعاتی را تکرار می‌کند که مصحّحِ فتوحات مکیه در ضمنِ نشر اثر، نکاتی پیرامونِ شرح حال مختصر نویسندهٔ آن، یعنی ابن عربی

---

18. Islamic Cristianizado

۱۹. هانری کربن، تصوّر خلاق در تصوّف ابن عربی، نشر پریستون لندن، ۱۹۶۹، ص۶۹.

۲۰. عثمان یحیی، همان مأخذ ۳۳۰

۲۱. همان مأخذ شمارهٔ ۴۳۲ (مترجم فارسی برای نمونه بگوید که همان شمارهٔ ۸۱۹ متن عربی عثمان یحیی است).

بر کتاب افزوده است که به طور خاصّ، خلاصه‌ای موجز از کتاب نَفحةُالطِّیب مُقرّی است.[۲۲] بنا بر این، به عنوان مثال او گزارشی از حادثهٔ بسیار مشهور در بجایه به سال ۵۹۷/۱۲۰۰ به دست می‌دهد که در طیّ آن ابن عربی خود را با ستارگان و حروف الفباء در وحدت مشاهده کرد. در حقیقت این حادثه با ذکر جزئیات نه فقط به وسیلهٔ قبرینی[۲۳] گزارش شده است بلکه افزون بر آن، در دو مورد جالب و استثنایی به طور مجزّا، به وسیلهٔ خود ابن عربی نیز ثبت شده است.[۲۴] درست عین همین مورد است، ملاقاتی که میان ابن عربی و سهروردی در بغداد صورت گرفته است: بر طبق گفتهٔ آسین پالاسیوس ابن عربی در سال ۶۰۸ ق به بغداد وارد شد؛ آخرین رویداد زندگی وی، و هدف وی، دیدن شخصیتی ممتاز از میان صوفیان بود که برای اهل وعظ و صاحبان تجارب عرفانی در آن شهر، مکتب نوینی در تصوّف پدید آورده بود؛ این شخصیت ممتاز همانا شهاب‌الدین سهروردی نویسندهٔ نامدار کتاب عَوارفُ المَعارف بود.... ارباب تذکره با ذکر جزئیات مفصّل به شرح این ملاقات میان دو شیخ پرداختند: «هر دو شخصیت در سکوتی عمیق به مدّت طولانی بر یکدیگر نگریستند و بعد، بی آنکه حتّی یک کلمه بر زبان رانند، از هم جدا شدند.»[۲۵] شوربختانه پالاسیوس هیچگاه به ما نمی‌گوید که این ارباب تذکره چه کسانند و از ذکر جزئیات خودداری کرده است. در عوض، عثمان یحیی می‌گوید که مرجع این نقل قول و ذکر این دوره از حیات ابن عربی در بغداد و به سال ۶۰۸ ق همانا، ابن عماد است.[۲۶] با این وصف، فقرهٔ مزبور از ابنُ عِماد در شَذَراتُ الذَّهَب، برای این حادثه هیچ مکان و زمانی ضبط نکرده است که خود، باعث ایجاد این پرسش می‌شود که آیا اصلاً و واقعاً چنین

---

۲۲. این کتاب در سال ۱۲۹۳ چاپ شد که آسین پالاسیوس در تکوین آن سهمی به سزا ایفاء کرد و این مطلب در ابتدای جلد نخست کتاب آمده است؛ و البته در نشر بولاق به سال ۱۳۲۹ در خاتمهٔ ج ۴ ذکر شده است.

۲۳. عنوان الدرایة، نشر الجزیره ۱۹۷۰ ص۱۵۹-۱۵۸.

۲۴. ابن عربی، کتاب الباء قاهره، ۱۹۵۴ ص۱۱-۱۰ و کتاب الکتب در مجموعهٔ رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸ ص۴۹.

25. *Islam Cristianzado*

۲۶. تاریخ مؤلّفات شمارهٔ ۹۸.

ملاقاتی هرگز رخ داده است.

از سوی دیگر، آسین پالاسیوس از ازدواج میان ابن‌عربی و مادر صدرُالدین قونَوی هیچ ذکری به میان نمی‌آورد، به رغم آنکه این نکته در بسیاری از منابع فارسی و عربی آمده است. در حقیقت، این واقعه در حیات خصوصی شیخ اکبر واجد چنان اهمّیت شگرفی است که باعث بسط و ارتقاء تفکّرات و آراء وی در عالم اسلام گشت. از طرف دیگر، آسین پالاسیوس بی آنکه هیچ مأخذ و مدرکی به دست دهد، به نقل ملاقات ابن‌عربی و ابومدین در بجایه به سال ۵۹۰ق می‌پردازد.[۲۷] در واقع ابن‌عربی خود به سادگی و به روشنی هرچه تمامتر در اثر خود به نام روح‌القدس ذکر می‌کند وی هرگز در عالَمِ جسمانی با ابو مدین دیدار نکرده است با آنکه وی را شیخِ عالی‌مقامِ خود، ملحوظ می‌دارد.

و عاقبت آنکه، بسیار مهّم است که بر این نکته تأکید شود که اعتماد بر کتاب Vida de Abenarabi پذیرفتن این حقیقت است که به طور شگرف و البته گاهی نیز به نحوی زننده، تعصّب مذهبی و دینی نویسندهٔ آن یعنی پالاسیوس در لابلای سطور کتاب عیان می‌گردد. قبل از هر چیز، این معنا را می‌توان در همان عناوین کتاب نمایان دید: *Islam cristianizado* کمتر جایی می‌توان سراغ گرفت که اظهارتی تند و زشت از قبیل «عدم تعادل دماغی» و «خبط دماغ» و «روان‌پریشی» ملازم نام ابن‌عربی نگردد.[۲۸] با این وصف اگر چه این نکات بسی آزارنده به نظر می‌آید، حدّاقل می‌توان در برابر برخی موارد تند دیگر از اینها چشم پوشید.اصولاً پهنهٔ وسیعی از چنین تعصّباتِ گوناگون را می‌توان در میان اهل کلیسا که در زمان آسین پالاسیوس می‌زیستند، نیز ملاحظه کرد. امّا همین که این خصیصه، وی را بر آن می‌دارد که کاملاً از سر بی انصافی بگوید ابن‌عربی به سبب نفوذ جریانات «خصومت سیاسی بر ضدّ مسیحیان» رگ غیرتش بر آمد و همین باعث شد که به سال ۶۱۲ق به آناطولی باز گردد تا مستقیماً به حمایت از سیاست ضدّ مسیحیِ کیکاوس مزبور پردازد، دیگر این جانبداری و تعصّب پالاسیوس بسیار عمیق و خطرناک می‌شود. تعبیر شخصی یک

---

27. *Islam cristianizado*

چیز است و بازنگاری تاریخ چیزی دیگر. اگر آسین پالاسیوس حتّی اندکی زحمت به خود می‌داد و با دوران ابن عربی، قدری آشنایی می‌یافت، می‌فهمید که سیاستِ کیکاوس بسی از خصومت با مسیحیان دور بود تا آنجا که حتّی برخی از نویسندگان مسلمان بر او اَنگِ اتّحاد با شاهان فرانک (= مسیحیان) زدند.[۲۹]

اگر آسین پالاسیوس را بتوان تا حدودی بر این قصورات کتابش معذور دانست، دیگر نمی‌توان همین گناهان را بر نویسندگانِ بعد از او بخشید که عهده‌دار تدوین حیات ابن عربی شدند. حقیقت این است که اینان در رجوع به مآخذ و مدارکی که فوقاً از آنها یاد شد، غفلت ورزیدند و ساده‌لوحانه به نقلِ عینِ مطالبِ وی روی آورند. برای نمونه‌ای از این دست آثار، می‌توان اشاره کرد به رسائل ابن عربی که در حیدرآباد دکن به سال ۱۹۴۸م منتشر گشت، و یانخستین چاپ انتقادی تشوّف اثر تادلی که در سال ۱۹۵۴م منتشر شد و نیز مجلّداتِ حجیمِ طبقات که به سال ۱۹۵۰م طبع یافت. نویسندگان اخیر به جای آنکه به خود زحمت دهند تا از صحّت و سُقمِ مطالبِ کتابِ آسین پالاسیوس مطمئن گردند، خامی و سادگی پیشه کردند و همان خطاها و اشتباهات را که در *Islam cristianizado* آمده بود، تکرار کردند و بلکه بدتر از آن، بر این اشتباهات نیز افزودند.[۳۰] در این خصوص، مقدمهٔ راسپولی Ruspoli بر فصل ۱۶۷ از فتوحات مکیه حیرت‌آور و مثال‌زدنی است. وی در چهار صفحهٔ ناقابل که به شرح حال ابن عربی اختصاص داده است، ازدواج ابن عربی را با نظّام یعنی دختری که

---

۲۹. در این خصوص بنگرید به S.Humphreys، از صلاح‌الدین تا مغول‌ها، نیویورک، ۱۹۷۷ ص ۴۴۱-۴۴۰ و فصل ۹.

۳۰. بالاخصّ به مقدمه نوشتهٔ Ruspoli ارجاع می‌دهم که در نشر فصل ۱۴۷ از کتاب فتوحات (کتاب الکیمیاء نشر پاریس، ۱۹۸۱م) آمده است و حتّی بیش از این به مقدمهٔ Gloton بر فصل ۱۷۸ فتوحات (رسالة‌العشق، پاریس، ۱۹۸۷) ارجاع می‌دهم. آستین Austin در مقدمهٔ خود بر کتاب صوفیان اندلس و ترجمهٔ خویش از کتاب فصوص الحکم (The Bezels of Wisdom نشر لندن ۱۹۸۰) شرح حال بسیار مختصری از ابن عربی را به دست می‌دهد که ارزشمندتر از بقیه است و اشتباهات کمتری در آن است. البته او به خود زحمت داد و به کتاب تکمله رجوع کرد تا شیوخ ابن عربی را یاد دارد. حتّی ما بعدها خواهیم دید که وی نیز گاهی اشتباهات آسین پالاسیوس را بدون کوچکترین ارزیابی از صحت و سقم مطالب نقل می‌کند.

الهامبخش ابن عربی در سرودنِ ترجمانُ الاشواق بود، مدلّل می‌سازد[۳۱] و دیگر آنکه ابن عربی را بعد از آنی که به سال ۵۹۸ ق به شرق عزیمت کرده است و در شرف رحل اقامت است، در حال بازگشتِ به غرب می‌بیند.[۳۲]

امّا هیچ انکار نتوان کرد که عثمان اسماعیل یحیی اهتمامی بس ارزشمند در حصولِ یک گاهشمار تاریخی از زندگانی ابن عربی فراهم آورد که در فهرست جامع و شامل خویش آن را عرضه داشت. با این وصف، در اینجا نیز شخص محقّق می‌تواند با شماری اندک امّا فاحش از اغلاط و اشتباهات روبرو گردد. برای نمونه، وی در وقایع سال ۵۸۶/۱۱۹۰ اکتفا به گزارشی می‌کند که در آن ابن عربی به دیدار زنی از میان زنانی می‌رود که شیوخ او در شهر مارشینا بودند[۳۳]؛ امّا حیرت‌آور است که وی فراموش می‌کند که این قضیه مربوط به سالی است که ابن عربی به قرطبه رفت و در آنجا یک رویداد بسیار مؤثّر در سرنوشت روحانی وی رخ داد. در حقیقت این مطلب را می‌توان بر اساس اطّلاعاتی که خود ابن عربی در فصوص الحکم به دست داده است، یافت.[۳۴] عیناً وی فراموش می‌کند ذکر نماید که در سال ۵۹۵/۱۱۹۸ شیخ الاکبر به قرطبه بازگشت و در آنجا در تشییع جنازهٔ ابن رُشد حضور یافت که خودِ وی، آن داستان را در فتوحات مکیه به شرح آورده است.[۳۵] و یا آنکه در دوازدهم جمادی ۵۹۹/۱۲۰۲ وی به طائف رفت و در آنجا، چنانکه خود وی در شروع حلیةُالابدال به ما می‌گوید، به زیارت مقبرهٔ ابن عباس رفته است.[۳۶] آدمی در نهایت حیرت، به مددِ استنتاجاتِ عثمان یحیی می‌فهمد که ابن عربی به سال ۵۹۸ ق در شهر کازبلانکا توقّفی کرده است، حال آنکه این، نامِ شهری است که در قرن هیجدهم ساخته

---

۳۱. *L'Alchimie du bonheur parfait* ص ۱۳.

۳۲. همان مأخذ: «در طیّ این سنوات یعنی ۲۴-۱۲۱۰ ابن عربی به دفعات به آناطولی سفر کرد و اسفاری نیز به مکه و مصر و شام و تونس نمود.»

۳۳. اگر چه مؤلّف کتاب مأخذ عثمان یحیی را ذکر نمی‌کند ولی منظورش مؤلّفات ابن عربی، ص ۱۰۹ است.م

۳۴. فصوص الحکم نشر عفیفی، بیروت، ۱۹۸۰ ج ۱، ص ۱۱۰.

۳۵. فتوحات مکیه، بولاق، ۱۳۲۹ق، ج ۱، ص ۱۵۴.

۳۶. حلیةالابدال در مجموعه رسائل، ص ۱.

شده است!![۳۷]

این همه نشان از آن دارد که تا امروز به روزگار ما شرح حالی معتبر و موثّق و با ذکر جزئیات دقیق از زندگانی ابن عربی در زبان‌های غربی وجود ندارد.[۳۸] کسانی که بخت کافی دارند که بتوانند بر دقایق و ظرایف زبان عربی فائق آیند، می‌توانند به منابع عربی اعمّ از جدید یا قدیم رجوع نمایند؛ در این صورت با منابع متعدّدی روبرو می‌گردند که به دو دسته از اسناد یا به طور دقیق‌تر به دو گونهٔ متفاوت از اطّلاعات دست می‌یابند. از سویی عناوینی از منابع هست که در مداخلی ـ گاهی موجز و مختصر و گاهی نیز حتّی بدون قیدِ تاریخِ دقیق ـ فراهم آمده است که شامل طَبَقاتُ‌الاَعلام و تذکره‌هایی می‌گردد که نویسندگان آنها کوشیدند تا تمامی حیات مورد تذکره را در چند سطر مختصر گردآوری کنند. این تذکره‌ها curricula vita بسیار شبیه همند و هر نویسنده، مطالب خود را از نویسندهٔ دیگر اخذ و تکرار کرده است و این روش، قرن‌ها و قرن‌ها ادامه یافته است: یعنی نام و لقب و کنیه و شیوخ و اسفار و آثار. با قدری تسامح و اندکی اهتمام، می‌توان به آسانی بر آنها اشراف یافت و به آنها رجوع کرد. چنانکه آسین پالاسیوس به نَفحةُالطِّیب رجوع کرد که این کتاب اثر نویسنده‌ای است که با وسواسِ بسیار و ذکرِ جزئیات، سعی کرد تا جمیعِ مداخلی را که تا زمان وی به ابن عربی اشاره کرده‌اند، گردآوری نماید[۳۹]. ولی مقرّی نویسندهٔ نفحةالطیب در وفورِ بی دقّتی در ثبتِ وقایعِ تاریخی، با سایرِ نویسندگانِ طبقات و تذکره‌ها، چندان تفاوتی ندارد، بلکه بهتر آن است که او را یکی از مدافعان پر شور ابن عربی به شمار آورد. لذا وی افسانه‌هایی را گرد هم آورده است که پذیرفتنش بسیار دشوار است و ما بعدها با نقادی آنها به آن پی خواهیم برد و احتمالاً این افسانه‌ها را از فیروزآبادی (۸۱۷/۱۴۱۴ وفات) اقتباس کرده است.

---

۳۷. مقری در نفحةالطیب، بیروت ۱۹۶۸م، ۱۳۸۸ق ج ۲، ص ۸۴-۱۶۱.

۳۸. شاید با قدری اغماض بتوان گفت که به زبان فارسی نیز شرح حال معتبر و مهمّی از زندگی ابن عربی در دسترس نیست. اهتمام محسن جهانگیری یک استثناء است که آن نیز باید تکمیل و تتمیم گردد.م

۳۹. مقرّی، نفحةالطیب، بیروت ۱۳۸۸ق، ۱۹۶۸م، ج ۲، ص ۸۴-۱۶۱.

دستهٔ دومِ منابع، شاملِ مناقب‌ها و کتب تاریخ حیات اولیاء، یا طبقات الاولیاء می‌گردد. برای نمونه می‌توان به چند صفحهٔ بسیار عالی و جالب در ابتدای کتابِ مناقب ابن عربی اثر قاری البغدادی اشارت کرد[۴۰] که برشمرده‌ای از حیات ابن عربی به دست می‌دهد که درست مشابهِ سَبک و روش فریدالدین عطّار در کتاب تذکرةالاولیاء است. ولی نویسندهٔ مزبور، تا همین حدّ، به کار خویش خاتمه نمی‌دهد. وی بی درنگ بار دیگر به گردآوری اطّلاعاتی می‌پردازد که پیرامون زندگی ابن عربی رخ داده است و خوانندهٔ خود را به قضیهٔ شیخ الاکبر ــ که برای وی احترامی بس عمیق قائل است ــ جلب می‌کند و طول و تفصیلِ فراوان به تمجید از او می‌پردازد، درست به همان نحو که در وصفِ علماء و اهل کلام به بهترین شکل تکریم و تعزیز می‌کردند، امّا با احتیاطِ بسیار، که مبادا سوء ظنّ اهل شریعت و علمای ظاهربین را بر انگیزد تا بلکه بتواند ولایت ابن‌عربی را مقبول سازد. در حصول چنین معنایی، وی به سادگی جملاتی را در دهان ارباب تذکره می‌نهد که هیچگاه آنان چنین چیزهایی نگفته‌اند. برای نمونه تأکیدات ذهبی که می‌نویسد ابن عربی «نمونهٔ بسیار مناسبی است از جمله کسانی که به ترویج و تعلیم وحدت الوجود کوشیدند» در کتاب مناقب به این نحو تغییر می‌یابد: «شیخ‌الاکبر، امام و زاهد و ولیّ، بحر الحقایق است...»[۴۱] این دست افسانه‌های طلایی بعدها در قرون بعدی توسّط شعرانی[۴۲] و اندکی خفیف‌تر توسّط مقرّی پی گرفته شد.

مطلبی که در مورد برخی از مدافعان پر شور ابن عربی صادق است در خصوص معاصران وی نیز صادق است. آنان نیز زحمتی نکشیدند که وسواس علمی به خرج

---

۴۰. الدر الثمین فی مناقب محیی‌الدین، بیروت ۱۹۵۹م، که از این پس آن را مناقب ابن عربی می‌نامیم.

۴۱. همان کتاب ص۳۸. مصحّح کتاب مزبور یعنی دکتر صلاح‌الدین منجد در نقل این عبارت به زحمت دچار گشت زیرا متن ذهبی را که القاری البغدادی نقل می‌کند با آن مطابقت داده و همین جمله را که یافعی (مرآة‌البلدان ۱۳۳۸ق، ج۴، ص ۱۰۰) ضبط کرده است، می‌آورد و بی شکّ آن را از تاریخ الاسلام ذهبی گرفته است، اگر چه هنوز نتوانسته‌ام آن را مدلّل سازم. همین نوع اغلاط فاحش در مورد اثر ابن کثیر نیز رخ داده است (بنگرید به المناقب ابن عربی، ص۳۶).

۴۲. اشعرانی، الیواقیت و الجواهر، قاهره، ۱۳۶۹ و نیز طبقات الکبری ج ۱، ص۱۸۸.

دهند. در عوض از مبلغ کاستند و بر تعارف افزودند admaiorem Dei gloriam یعنی تمجید مفرط و تدقیق حقایق تاریخی هر یک جای خود را به دیگری داد. برای مثال ذهبی دربارهٔ نقل مجدّد این مطلب، فکورانه عمل نمی‌کند که ابن عربی با یک جنّ ازدواج کرده بود که او را سیاه و آبی کرد.[۴۳] برخی دیگر که به طور کامل استعداد چنین خیالپردازی‌هایی نداشتند، نوشتند که وی انحراف جنسی داشته است[۴۴] و این تهمتی است که اغلب بر کسانی وارد می‌گردد که از نظر فقهاء و شریعتمداران ظاهری، مظنون به ارتداد هستند.

در طیّ دههٔ اخیر شیخ محمود غُراب دمشقی به طور مفصّل و مبسوط کوشیده است تا ابن عربی را به جهان عرب بهتر بشناساند. او بیش از ده اثر و نیز در خلال آثار گوناگونی که شامل متون اصیل ابن عربی می‌گردد، از جمله «عالم الخیال» و «الانسان الکامل» و نظایر آن می‌کوشد تا به معرفی ابن عربی و آثار او بپردازد. یکی از این کتاب‌ها شرح حال ابن عربی است که در دمشق به سال ۱۹۸۳ با عنوان «حیات ابن عربی به زبان ابن عربی» منتشر شد.[۴۵] وی با اتقان و ایمان به روشی که برای خود برگزیده است، می‌کوشد آثار و منابع بسیاری را (البته فقط آثار منتشر شدهٔ ابن عربی را ملحوظ می‌دارد چه که وی به نسخه‌های خطّی آثار او اعتنایی ندارد) به کار می‌برد که در آنها شیخ الاکبر خود، به صیغهٔ اوّل شخص سخن می‌راند. این برگزیدهٔ اقوال اساساً می‌تواند مفید افتد ولی شوربختانه محمود غراب فراموش کرده است تا سند این گفته‌ها را عرضه دارد. حدّاقل باید گفت این روش دربارهٔ آثارِ وفیرِ ابن عربی ــ که بالغ بر هزاران صفحه می‌گردد ــ بسی ناپسند و نامعقول است. اصولاً هر خوانندهٔ امروزی که بخواهد شرحی حالی از ابن عربی را تحت مطالعه گیرد، ولو آنکه عربی بداند، بی شک فقط با دو دسته کتب روبرو خواهد شد. یا آثاری نظیر نوشته‌های آسین پالاسیوس وجود دارد که فارغ از نقائص و کاستی‌های بسیارش، به شدّت جانبدارانه و متعصبانه نوشته شده است و یا آنکه مملوّ از افسانه‌ها و خیالات و حکایاتی است که

۴۳. الذهبی، میزان الاعتدال، بیروت ۱۹۶۵، ج ۳، ص ۶۵۹.
۴۴. برای مثال بنگرید به صفدی، الوافی بالوفیات، نشر ویسبادن، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۷۴.
۴۵. ترجمهٔ آزادی از عنوان کتاب است «ابن عربی: ترجمة حیاته من کلماته» دمشق ۱۹۸۳.

ارباب تذکره به زبان عربی مرقوم داشته‌اند که بنا بر مشرب فکری نویسنده، و جهت‌گیری مذهبی‌اش یا سراسر تمجید و تقدیر است یا مملوّ از تهمت و ناسزا و افترا. حداقل باید گفت این مطلب، موقعیتی بسیار متناقض را فرا روی خواننده قرار می‌دهد که در غایت تعجّب در می‌یابد که از سویی شواهد بسیاری وجود دارد که به ابن عربی و مکتب وی در تاریخ تصوّف می‌پردازند (که مملوّ از تمجید و سپاس است حتّی به وسیلهٔ بدخواهانش) و در عین حال از سوی دیگر، به پژوهش‌ها و تحقیقات و ترجمه‌های بسیاری بر می‌خورد که در این حوزه سال به سال، نیز رو به فزونی است. شکّی نیست که جسارت و گستاخی است نقد درست این منابع در اینگونه مباحث، امّا این همان وظیفه‌ای است که در این کتاب بر خویشتن خریده‌ام. تحقیق دربارهٔ بزرگترین شیخ عالم تصوّف، که متألّهی برجسته نیز بود، بی آنکه از مشرب خود باز گوید، بی آنکه قصهٔ حکایت زندگانی خود را نقل نماید، بی آنکه مولد و موطن خویش را یاد دارد، خود، نوعی تن به مخاطره دادن است، بکوشیم تعبیر صحیحی از دقائق طریقت فکری وی فراهم آوریم که البته این معنا از تجربه‌های شخصی وی نیز جداناپذیر است. یقین است که مقدّر بود وی عاملی شگرف در تکمیل تاریخ تصوّف باشد و در عین حال منبعی سرشار از زایندگی در مباحث نظری و عملی تلقّی شود و البته تا حدود کمتری، سر چشمهٔ حیات معنوی گردد، آنچنان که تا امروز نیز از توان باز نمانده است. امّا این حقیقت که بنفسه بسیار بدیهی می‌نماید و در لقبِ عجیب وی یعنی «خاتم ولایت محمّدی» نیز ملحوظ گشته است، چیزی نیست که بتوان به سهولت آن را درک کرد، آنهم در دنیایی که تهی بودن و پوچی چنان بر همگان سیطره یافته است که زمان و مکان خالی از سکنه مانده است. تابعانِ ابن عربی نیز فارغ از این ماجرا نیستند، معاصرانش فقط بر آن نظر نکردند که در کجا به دنیا آمد و در کدام کشورها زیست، بلکه به مثابهٔ پشت صحنهٔ تئاتر بودند تا وقایعی را که وی تجربه می‌کرد به صورتی حزن‌انگیز عرضه دارند. از این منظر، جملهٔ ارباب تذکره که به شرحِ حالِ ابن عربی پرداختند و پیش از این، از آنان یاد شد، حائز کاستی‌ها و نقائص بسیارند. هیچیک از آنان سعی نکرد تصویری فرهنگی و اجتماعی و سیاسی از محیطی را مهیّا بیند که سرنوشت و تقدیر ابن عربی در آن رقم خورد و هرگز نکوشیدند تا عصر و

شرایط تاریخی مزبور را معلوم دارند، نه فقط عمیق و غنیّ و با ذکر جزئیات، بلکه حتی بسیار اندک و موجز و به اختصار، تنها به این بسنده کردند که وی در کجا به دنیا آمد و کجا وفات یافت. نهضت رکانکویستا در غرب[۴۶]، جهاد صلیبی و اندکی بعدتر حملهٔ مغول در غرب از این جمله‌اند. کاملاً درست است که پژوهش‌هایی که در وصفِ این دوره نوشته شده است، جملگی ناقص اند و برای پژوهش ناکافی. حتی امروزه نیز هنوز تحقیقی هرچند مختصر در این خصوص وجود ندارد، بالاخصّ منبعی که بتواند اندلس را در زمان ابن‌عربی به خوبی بشناساند، یعنی اندلسی که زیر حکومت الموحّدون قرار داشت. این به آن معناست که فردی که علاقمند به کشف اطّلاعات مربوطه باشد تا نوری روشن بر جامعهٔ اندلس در خلال آن دوران بیافکند، با معدودی آثار تاریخی روبروست که در آن زمان نوشته شده است. با این وصف، تاریخ از آن حیث که بعدها محل اعتناء قرار گرفت بسی متفاوت است با آن قوانینی که امروزه متبادر به ذهن می‌گردد. تلاش در حصول جزئیات شرایط زندگی مردم خواه از تکملهٔ ابن ابار باشد یا از بیان المغرب ابن عذاری، بالکلّ عقیم می‌ماند. ارتباط آنها با مرقومات تاریخی بدان نحو نیست که امروزه معنا می‌شود تا چه رسد به جامعه‌شناسی. هدف از آن کتب تنها این بود پاره‌ای جزئیات از حیاتِ شخصیِ فردِ مطمح نظر ارائه شود و اکتفاء به چند جنگ و واقعه سیاسی که در آن دوره رخ می‌داد، می‌شد.

وضعیتِ شرقِ تحت حکومت ایوبیان در منابع موجود، اندکی بهتر است. تحقیقات کُوهِن[۴۷] و شوآن[۴۸] و هومفریز[۴۹] با دقت در اسناد و مدارک، نظام حکومتی ایوبیان و تعامل آنان را با جهان مسیحی معلوم می‌دارد. نظریات بنیادینی که پوزه[۵۰] به سال ۱۹۸۱ تدوین کرد، حقایق تاریخی مربوط به زندگی مذهبی در دمشق را در خلال

---

۴۶. Reconquista معمولاً به جنگ صلیبی ترجمه می‌شود. نهضتی بود که ریشه در قرن هشتم میلادی داشت و مسیحیان آن را بر پا ساختند تا بار دیگر به ارض اقدس وارد شوند ولی شوکت و اقتدار مسلمانان مانع آنان در حصول مقصود بود. عاقبت در قرون یازدهم تا سیزدهم میلادی منجر به جنگ‌های صلیبی شد و برای کوتاه زمانی ارض اقدس به دست مسیحیان افتاد. م

47. C.Cohen

48. E. Sivan

49. S, Humphreys

50. L.Pouzet

قرون هفتم/ سیزدهم نشان می‌دهد. تصحیح استادانهٔ گریل[۵۱] از یک متن تاریخی مربوط به قرن هفتم، اطّلاعات گرانبهایی در خصوص مجالس و حلقه‌های صوفیانی به دست می دهد که در آن دوران در مصر تشکیل می‌شد.[۵۲] امّا شرح جزئیات حوادث هنوز باید با دقت بیشتری صورت گیرد و من امید دارم که کتاب حاضر بتواند به درک بهتری از آن دوران بیانجامد که شاهد حوادثی بس خطیر در جهان اسلام بود.

نیت من به نحو خاصّ، تدوین یک شرح حال است. در قدم نخست اعتناء به اسفار عقلانی و روحانی ابن عربی خواهد شد. البته تا جایی که مقدور است این اسفار را اساساً در بطن متون تاریخی و دینی آن زمان پی خواهد گرفت. بدون تکمیل این حوزهٔ کار البته هیچ پرسشی در تحلیل دقیق دربارهٔ تعالیم و آموزه‌های ابن عربی نتوان مطرح کرد. خاضعانه نیت من این است: اندکی یاری در تنویر منشاء و اساس عقاید و تعالیم ابن عربی و تأکید بر این مطلب که چگونه به طور دقیق می‌توان آنها را به «احوال» و «مقاماتی» نسبت داد که وی خود آنها را تجربه کرده بود و نیز فهم آن سنّت پیشینی که وی وارث آن گشت و خود، آن را به دیگران منتقل ساخت. در جنب این اهداف، مضامین اصلی تفکّرات وی که مدّت‌های مدیدی در دهه‌های اخیر مورد تدقیق و تفحّص واقع گشته است، بررسی خواهد شد. نیازی نیست که از دوره‌های نایبرگ و آسین پالاسیوس دورتر رویم بلکه می‌توان به آثاری نظیر آنچه هانری کربن و ایزوتسو فراهم آوردند، اندیشید (که اندکی بعدتر توسط محقّق برجستهٔ ژاپنی ماسکاتا تاکیشیتا تعقیب و ارائه گشت) و یا به شروح دقیقی رجوع کرد که میخائل والسن[۵۳] به همراه ترجمهٔ خود از آثار ابن عربی منتشر کرده است و البته نظریات بیشمار دیگری نیز در خلال آثار فراوانی که در خصوص آراء ابن عربی به عمل آمده است و سعی در کشف رموز آن داشتند، رو به فزونی است و هنوز به طور کامل اسرار آن معلوم نگشته است. با این وصف به دلایلِ محکمی می‌توان اثبات کرد که هنوز

---

51. D.Grill

۵۲. رسالهٔ صفی‌الدین ابن منصور: به تصحیح و ترجمهٔ عالی دنیس گریل در I.F.A.O به سال ۱۹۸۶ نشر یافت.

53. Michel Valsan

غیرممکن است بتوانم خود را محدود به تحقیقات و پژوهش‌هایی نمایم که انجام شده است، زیرا همواره برای حصول مراد، لازم می‌بینم که به اندیشه‌های اصلی و تعالیم اساسی که در خود آثار ابن عربی مطرح شده است، رجوع نمایم و نباید مدّعی باشم که به طور کامل و جامع همه را انجام داده باشم.

صاحبِ فتوحات، خود می‌گوید «فما نتکلم الا فیما لنا فیه ذوق» یعنی سخن نخواهم گفت مگر از آنچه خود چشیده‌ام[۵۴] البته به تعبیری تمامی آثارِ وی چیزی نیست مگر همان ثبتِ وقایع و تجاربِ واقعیِ خودِ وی: یعنی مکاشفات و مبشّرات[۵۵] و مکالمات با ارواحِ وفیات، ملاقات با زهّاد و صاحبانِ اسرار که جملگی را در «عالم الخیال» دیده است و نیز اسفارِ سراسر کراماتی که در اَفلاکِ سماوی انجام داده است. خواه آنها را جنون سایکوپت[۵٦] یا دیوانگیِ روان‌رنجوری بنامند، چنانکه آسین پالاسیوس گفته و باور داشته است و خواه حصول مواجیدِ نابِ روحانی باشد چنانکه هانری کربن مدّعی است، در حقیقت نه فقط واقعی بودند بلکه واقعی‌تر از آن اوقاتی بودند که خود، در زمان کودکی بر سرزمین اندلس گام نهاده بود. هر کسی که وقت خویش را صرف پژوهش آثار ابن عربی می‌نماید ــ چه شرح حال بنگارد و چه تاریخ تفکّرات بنویسد ــ می‌بایست این گونه مباحث را ملحوظ نظر دارد.

جولیان گرین[۵۷] در خصوص فرانسیس آسیزی[۵۸] می‌نگارد: «قدّیسی باید تا به

---

۵۴. فتوحات مکیه ۲، ص ۲۴ و نیز فتوحات ۴، ص۷۵

۵۵. مبشّره نوعی واقعهٔ روحانی است که ابن عربی در حصول مقامات الهی و ملاقات با انبیاء دیده است و به همین سبب، نام یکی از آثار خود را نیز همین گذاشته است، کتاب المبشّرات که خانم کلود عداس در این کتاب بارها بدان رجوع کرده است. این کتاب ابن عربی هنوز منتشر نشده است ولی مؤلّف محترم از دو نسخهٔ خطی آن استفاده کرده است. م

56. psychopath

۵۷. Julien Green (۱۹۹۸-۱۹۰۰) نویسندهٔ شهیر از پدر و مادر آمریکایی و متولّد فرانسه که بی آنکه شهروند فرانسه باشد، به فرانسه می‌نوشت و آثار بسیاری به شکل رمان و تاریخ و عرفان نوشت. او از سن بیست چهار سالگی آثار خود را منتشر کرد که یکی از آنها در مورد فرانسیس قدیس آسیزی است.م

۵۸. Farncis of Assisi از عارفان بزرگ مسیحی است که برای فارسی‌زبانان آشناست، بنگرید به استیون فانینگ: عارفان مسیحی، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۳ش.

درک قدّیسی نایل آید»[۵۹] در حقیقت من نیز مدّعی نیستم که به فهم و درک آن آهوی گریزپایی رسیده‌ام که قصد دارم شرح حالش بنگارم. هنوز اسرار بسیاری هست که نامکشوف باقی مانده است. در بیان این نکته می‌دانم بسا از اسرار و معمّاهایی که بر طبق اسناد و مدارک امروز که مفقود است، اکنون حل ناشدنی است و روزی به جوابی مناسب خواهد رسید، چنانکه همان ظهوراتی را که ما اینک در این زمان و مکان می‌توانیم ثبت و ضبط کنیم، ممکن نبود مگر به مددِ مساعیِ گذشتگان که نوری رخشان بر آن تاباندند. مرادم آن شرایطی نیست که بی شکّ می‌توان آن را sub specie aeteritatis یعنی حل اسرار جهان‌های مادون نامید بلکه مرادم آن مسائلی است که از این منظر خاکی، هنوز حل ناشده باقی مانده است؛ آن امور مُتقَنی که از دیدِ منطق فانیان غیرقابل قبولند و برای زائران راه خدا و واجدان حقیقت، مقبول. بهترین سعی و قابلیت من می‌تواند آن باشد که پی ابن عربی گیرم و آن اسفار غریبی را که انجام داده است در دل اسفار اربعهٔ تدبیر و تأمّل دریابم. در خلال این پژوهش برای این سفر، همانی را که شخصی تعبیر می‌کند و به چنگ می‌آورد، دیگری به روشی دیگر و راهی دیگر از دست می‌نهد. گاه آدمی گمان می‌کند در هزارتویی گرفتار گشته است که مفرّی برایش ممکن نیست. شیخ الاکبر خود بر این نکته تأکید دارد «طریق الحق لیس کذلک و انما هو مستقیم الاستدارة» یعنی طریق حقّ، اینچنین نیست بلکه خطّ راست دایره‌ای است.[۶۰] این مطلب فارغ از معانیِ متعدّدی که دارد به این معنا نیز هست که اسفاری را که خواننده در فکر آن است انجام دهد، عاقبت او را به سوی خویشتن خویش باز می‌گرداند.

---

59. Julien Green: *Frere Francois*, Paris, 1982, p86

۶۰. فتوحات مکیه ۳، ص۶۵ و رسالة‌الانوار ص۱۲

۱. مولد و موطن

اَندَلُس از آن خداست

ای که در اندلس زندگی می‌کنی، با همهٔ رودها و ساحل‌ها و اشجارش، زهی سعادتمندی!
جنّت عدن جایی نیست مگر همین مولد تو، و اگر مرا اختیار می‌بود که میان جنّت عدن و
موطن تو یکی را بر گزینم، این اخیر را اختیار می‌کردم.
از ورود به جهنم در فردا مترس زیرا آنکه به جنّت رفته باشد هرگز دوزخ نخواهد دید.[۱]

اشعار بسیاری در وصف افسون‌ها و جاذبه‌های اندلس سروده شده است، در وصف باغ‌های سبزش، رودهای پر خروشش، ازهار و ریاحینش و روائح و عطرهای دل‌انگیزش؛ ابیات مزبور سرودهٔ ابنُ خَفاجه (۵۳۳/۱۱۲۳ وفات) در این زمینه را نباید منحصر به فرد دانست.[۲] کشور اندلس سرزمین افسانه‌ها و جادوهاست یعنی سرزمین فردوس و جنّت است و ادبیات عرب مملوّ از این تأکیدات شورانگیز و دل‌افزاست، شاعری دیگر می‌سراید: «اندلس و هرچه در اوست، خدایی‌ست.»[۳] از

---

۱. ابن خفاجه، دیوان طبع بولاق، ص۷۲.

۲. برای مطالعهٔ بهتر در این خصوص بنگرید به هنری پِرِز *Poesie andalouse en arabe classique au x sicle*, paris 1937 فصل‌های ۲ و ۳ و ۴.

۳. بنگرید به ذکر بلاد الاندلس للمؤلّف المجهول، به اهتمام و ترجمهٔ مولینا، مادرید، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۱۲ متن عربی و ج ۲، ص ۱۹ ترجمهٔ اسپانیایی.

اظهاراتی این چنینی تا احادیث نبوی که معلوم است حضرت محمّد هرگز نگفته است، فقط پله‌ای کوتاه وجود دارد؛ اهالی اندلس این پله را با اعتناء به همان احادیث جعلی ساختند. یکی از این احادیث می‌گوید: «بعد از وفات من در غرب، شبه جزیره‌ای فتح خواهد گشت که هر کس در آنجا بمیرد، شهید محسوب است...»[۴] یا در موردی دیگری می‌فرماید: «خداوند تمامی زمین را پیش من گستراند و من توانستم بنگرم که چطور بخش وسیعی از آن به نام من تحت تصرّف خواهد آمد. من نگاه کردم و دیدم که اندلس آخرین فتح خواهد بود. از جبرئیل پرسیدم: ای جبرئیل این شبه جزیره چیست؟ وی پاسخ داد: یا محمّد این شبه جزیرهٔ اندلس است که امت تو بعد از وفات تو آن را فتح خواهند کرد. هر کسی در آنجا بزاید و بزید، در مقام مبارکی منزل کرده است و هر کسی در آنجا بمیرد گویی شهید مرده است.»[۵] جمع این احادیث نشان می‌دهد رنجی که فاتحانِ عرب بردند تا بر آن دست یابند تا آن حدّ است که وسواسِ علمیِ گردآورندهٔ احادیث در قبالش ناچیز می‌نمود و منجر به جعل و نقل این احادیث شد.

اجازه دهید اندکی به این سرزمینی بنگریم که منبع الهام بسیای از شعراء و صاحبان دواوین گشته است. با شناخت متعارفی که از نویسندگان عرب‌زبان داریم، مرادِ آنان از اندلس، همین سرزمینی است که اینک آن را اسپانیا می‌نامند و در آن روزگاران، شوالیه‌های مسیحی کوشیدند تا بار دیگر آن را قدم به قدم باز پس ستانند.[۶]

در خلال امپراطوری الموحّدون که همان دورانی است که ما اینک در این کتاب با آن سر و کار داریم، اندلس یک امیرنشین خلیفه بود، یا بر طبق اصطلاحاتی که

---

۴. این حدیث را زوهری (قرن دوازدهم/ قرن ششم) در اثرش به نام کتاب الجغرافیا نشر حاجی صدوق، دمشق، ۱۹۶۸، ج ۱۱، ص ۲۲۶ نقل کرده است. و در ذکر ج ۱، ۱۶ و ج ۲/ ۲۲ نیز آمده است. باید گفت این حدیث موثّق نیست مؤلّف گمنام کتاب الذکر نیز بیست حدیث یا بیشتر در این خصوص نقل کرده است. او اسناد این احادیث را به دست نمی‌دهد و فقط به ابن بشکوال و مسلم و غیره استناد می‌کند. دربارهٔ این گونه احادیث باید گفت که آنها را به فضائل می‌شناسند که در خصوص شهرها و کشورها آمده است و برخی از این احادیث در خصوص جای‌هایی است که در آن موقع هنوز وجود نداشتند. بنگرید به گلدزیهر، *Etudes sur tradition islamique,* Paris 1984,pp153-57

۵. ذکر ج ۱، ۲۱۸ و ج ۲، ص ۲۵.

۶. لوی پرونسال، اندلس، دائرةالمعارف اسلامی ویرایش ۲.

جغرافی‌دانانِ عرب به کار می‌بردند یک کورس بود شامل والانس یا والانثیا Valencia، تُدمیر Tudmir (مرکز ناحیهٔ مُرسیه Murcia) و شاطبه Jativa در شرقِ طالع Levant (در شرق اندلس)؛ جِیان Jaen؛ البیره Elvira (نزدیک غَرناطه Granada) المَریه Almeria و مالَقه Malaga در شرق؛ قرطبه Cordoba، اشبیلیه Seville، اسیجه یا اِستِجه Ecija، و قَرمُونه Carmona و لِبلة Niebla در غرب؛ در جنوب، موروِن Moron و سِیدونیه یا شذونه Sidona و قلسنه و تاکُرنّا Tacoranna (مرکز ناحیه رُنده Ronda)، و در الغرب Algrave (الغرب الاَندَلُس) ــ یعنی پرتقال امروزی ــ و اُسکُنُبا (با سیلوس در مرکز آن) و باجه Beja.

فارغ از اختلافاتی که به وجود چهار یا پنج نوع آب و هوا قائلند[۷]، این حقیقت دارد که جغرافی‌دانان عرب در توصیفات خویش از اندلس به تکرار اقوال یکدیگر پرداختند و میان منابع گوناگون از این یک تا آن دیگری، چندان تفاوتی نتوان یافت. مثلاً یک نوع از آنها این است:

«اندلس قسمتی از شبه جزیره است که به سبب دریاها و رودها و میوه‌های متنوع و سرچشمه‌های پر آب آن بسیار مشهور است. اندلس با مردمان و اتّفاقات عظیمش زبانزد همگان است. وحوش بسیار و پرندگان و ماهیان بسیار دارد. خاکش حاصلخیز و آبش گوارا و مردمانش آزاده‌اند. سراسر جنگل و قصرهای پر شکوه است. معدنیات و سنگ‌های گرانبها و کبریت و نقره دارد.»[۸] همین مؤلّف اندکی بعد می‌نویسد: «اهالی اندلس بسیار دلیرند و در برابر حکومت بیگانگان رفتاری سخت نشان می‌دهند؛ حتی قیصر بزرگ شخصاً چنین بود....» و به این ترتیب، تصویر مزبور از اندلس کامل می‌شود!

این شرح خیال‌انگیز چندان دور از حقیقت نیست. نمی‌توان انکار کرد که منطقهٔ قَرطبه و اِشبیلیه ــ بالاخصّ الشرف[۹] Aljarafe، منطقه‌ای در غرب اشبیلیه ــ و نیز

---

۷. بنگرید به مقالهٔ میگوئل در دائرةالمعارف اسلامی ویرایش ۲، اقلیم.

۸. الذکر ج ۱، ص ۳۱-۲۹ و ج ۲، ص ۶-۳۵

۹. برای تلفظ این اسم یعنی الشرف Al-jarafe بنگرید به دائرةالمعارف الاسلامیة ج ۲، ذیل اشبیلیه، دارالمعرفة بیروت. م

مناطق شرقِ طالع Levant و الغرب Algrave به لطف طبیعت زیبایشان بیش از هر جای دیگر در شبه جزیرهٔ ایبری مشهور و مطلوب است. آب گوارا و فراوانِ منطقهٔ الوادی الکبیر و خراجگزار آن (در رأس همه، منظقهٔ الوادی السنجیل) خاک حاصلخیزی دارد که انواع نباتات در آن رشد می‌کند. اهالی اندلس به میوه‌های فراوان و گوناگون کشورشان مباهات می‌کنند و با غرور تمام از آن یاد می‌نمایند، سیب و گلابی و زردآلو و گیلاس و بالاخصّ انجیر آنجا به غایت مرغوب و گواراست. زیتون در ناحیهٔ جِیان Jaen و مالقه Malaga و نیز الشرف به خوبی بار می‌آید و تا چشم کار می‌کند مملوّ از درختان زیتون مرغوب است. الشرف مرکز عسل عالی نیز هست، البته در سواحل دریا نیز ماهیان زیاد به چشم می‌خورد و اهالی اندلس بسیار زیاد، ماهی ساردین می‌خورند.[۱۰]

فقدان اطلاعات کامل مربوط به سرشماری و افزون بر این، فقدان مفهوم احصائیه نزد جغرافی‌دانان عرب زبان و عدم آشنایی آنان با آمار، باعث می‌شود هر کوششِ جدّی در تخمین جمعیت مردم مسلمان در قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی عقیم باقی بماند.[۱۱] از سوی دیگر ما اطّلاعات نسبتاً خوب و مناسبی به دست داریم که گویای تنوّعِ جمعیت و تراژدی‌های گوناگون مردمی در آن سامان بود.[۱۲]

آنان که به تعبیر درست کلمه عرب بودند از بخش‌های اصلی سوریه و یمن بعد از فتح اندلس به آنجا آمده بودند. آنان به عنوان زائر و فاتح و اربابِ حکومت به آنجا

---

۱۰. دربارهٔ منابع طبیعی و کشاورزی اندلس بنگرید به بوش ویلا *La Sevilla islamica*, 712-1248 و نیز لوی پرونسال *Histoire de musulmanel'Espagne* پاریس ۱۹۶۷ ج۳، ص۹۸-۲۶۰ ونیز اندلس در دائرةالمعارف اسلامی ویرایش۲، و ابن عبدون: اندلس اسلامی در قرن دوازدهم، ترجمهٔ لوی پرونسال پاریس، ۱۹۴۷ ص۱۰۲-۹۴ و نیز لوبنس، *Les methodes culturales au Moyen* Age d'apres les traites d'agronomie andalous نشر جنوا، ۱۹۷۴م.

۱۱. دربارهٔ این مسأله بنگرید به تورس بالباس *Tores Balbas, Extension y demografia de las ciudades hispanomusulmanas* مطالعات اسلامی ج۳، ۱۹۵۵، ص۹-۳۵.

۱۲. دربارهٔ ترکیب جمعیت در اندلس بنگرید به لوی پرونسال تاریخ، ج۳، ص۲۳۲-۱۶۲ و نیز بالباس Mozarabias y juderias en las ciudades hispanomusulmanas, در تاریخ اندلس ج۱۴، ۱۹۴۵ ص۹۷-۱۷۲ و نیز سیمونه *Historia de los Mozarabes de Espana* مادرید، ۱۹۰۱.

آمدند و تشکیل طبقهٔ محدود و معدودی را دادند، و هستهٔ اصلی خانواده‌های بزرگ (بیوتات) را ساختند که در بهترین جای‌ها منزل کردند و بهترین مشاغل را در دست گرفتند.

در قرن یازدهم به بعد، همانقسم که المُرابطین و بعدها الموحّدون به قدرت دست یافتند، شمار بربرها و بومی‌ها در اندلس افزایشی چشمگیر یافت. این صحراگردان و چادرنشینان که از آفریقای شمالی به عنوان اجیر و مزدور و برده به اینجا آمدند، چون ظاهری زشت و کریه‌المنظر و پست داشتند، اعراب و بومیان اندلس آنان را دوست نداشتند. سلسلهٔ الموحّدون تغییراتی در مقامات اجتماعی آنان پدید آورد: برخی به همان طبقاتِ دون محدود شدند و بسیاری از آنان به مقامات فقهی و شرعی روی آوردند و در علوم دینی پیشرفت‌های بسیار نمودند. بعدها خواهیم دید که چندین تن از مشایخِ ابن عربی در طریقت، به این طبقات تعلّق داشتند که اغلب امّی و بی‌سواد و زمخت بودند.

در میان این عناصر غیربومی در اندلس باید ذکری ازمعدود سیاه‌پوستان سودانی شود. برده‌فروشان ایشان را به اندلس آوردند و اغلب به عنوان اجیر و فَعَله و برده خدمت می‌کردند.

ساکنان بومی و اصیل اندلس سه طبقه می‌شدند. از لحاظ آماری بیشتر آنان موالی بودند یعنی آن گروه که تبار اسپانیایی داشتند و اسلام آوردند. اینان کشاورزان و سوداگران و تجّار و صنعتگرانی بودند که به خدمات عمومی اشتغال داشتند.

بعد از اینان باید از مسیحیان و یهودیان یاد کرد. هر دو گروه در زمرهٔ اقلیت‌ها بودند. بسیاری از مهاجرانِ مسیحی بعد از آنکه طُلَیطُله Toledo در شمال اسپانیا به وسیلهٔ آلفونسوی ششم به سال ۴۷۸/۱۰۸۵ فتح گشت، به شمال اسپانیا کوچیدند. با این همه به صورت هستهٔ اصلی اقلیت در اندلس باقی ماندند. اینان تحت حکومت المرابطین و حتی اندکی بعدتر تحت حکومت الموحّدون به نحوی روزافزون مورد بد رفتاری واقع شدند و آزار و اذیت بسیار دیدند. تسامح دینی که از صفت‌های خلیفهٔ قرطبه به شمار می‌آمد، اینک جز یک خاطره، چیزی از آن باقی نمانده بود. البته به آرامی ولی پیوسته شرایط در شرف تغییر بود: اقتدارِ حکومت اسلامی در اسپانیا روز

به روز تقلیل می‌یافت و نهضت رکانکویستا رو به پیشرفت بود. زمانی که عبدالمومن به قدرت رسید اعلام کرد که دیگر با هیچ کس مگر مسلمانان به تساهل و تسامح رفتار نخواهد کرد. در زمان او کلیساها و کنیسه‌ها با برنامهٔ منظّمی خراب و ویران گشت.[۱۳]

اوضاع برای یهودیان به مراتب وخیم‌تر بود. وقتی یهودیان با نهضتِ حسبه یعنی شکنجه و آزاری روبرو شدند که تحت اِشرافِ حکومت الموحّدون، اعمال می‌شد، بسیاری از آنان به طلیطله و مغرب هجرت کردند، برای مثال موسی بن میمون به سال ۵۴۴/۱۱۴۹ قرطبه را ترک گفت و نخست به مغرب عزیمت کرد و آنجا ساکن شد و بعد به مصر رفت و در همانجا به سال ۶۰۱/۱۲۰۴ وفات یافت. یهودیانی که در آنجا باقی ماندند سعی کردند در شهرهای بزرگ در کنار هم زندگی کنند. خصوصاً در غرناطه جمع شدند امّا اندکی نیز در اشبیلیه و قرطبه ماندند؛ اینان بخش مهمی از جمعیت این شهرها را تا سال ۵۵۷/۱۱۶۲ تشکیل می‌دادند ولی در آن سال شهر مزبور توسط الموحّدون مورد فشار قرار گرفت و بسیاری از یهودیان آنجا یا هجرت اختیار کردند یا اخراج شدند و یا به قتل رسیدند.[۱۴]

قوانین حِسْبَه یا تفتیش عقاید اثرِ ابنُ عَبدون، ابتدا در قرن دوازدهم میلادی تدوین یافت و جنبه‌های معلومی از عدم تسامح را نشان می‌دهد که در آن اوقات بر سراسر اندلس حاکم بود. یک داروغه در شهر اشبیلیه هر فرصتی را برای تلاش بی‌وقفهٔ خویش در آزار اهل ذمّه مغتنم می‌شمرد، ابن عبدون می‌نگارد: «حرام است فروش لباسی که از آنِ یک جذامی یا یهودی یا مسیحی است مگر آنکه به صراحت دین خود را به خریدار اعلام دارد...»[۱۵] همو در جایی دیگر می‌نویسد: «هیچ رِباخوار، شرطه،

---

۱۳. مراکشی، المعجب، آمستردام، ۱۹۶۸، ص۲۲۳.

۱۴. برای اطلاع وضع یهودیان و مسیحیان تحت حکومت الموحّدون بنگرید به بالباس، *Mozarabias* ص۱۷۵ به بعد و نیز وجدا بررسی وضع یهودیان و مسیحیان شهر سویل در خلال قرن دوازدهم در دائرةالمعارف نشر ۲، ۱۹۳۵ ص۲۹-۱۲۷ و نیز اشتور، یهودیان در میان مسلمانان اسپانیا، فیلادلفیا، ۱۹۷۹.

۱۵. ابن عبدون، مسلمانان اشبیلیه، ص۱۱۲.

یهودی یا مسیحی اجازه ندارد لباس یکی از اشراف یک فقیه یا اهل علم را بپوشد، بلکه باید به شدّت از آن کار بپرهیزد.»[۱۶] و البته این فرجام کار نیست. بر طبق گفتهٔ ابن عبدون کشیش‌ها همان اهل فحشاء هستند و کلیساها نیز فاحشه‌خانه‌اند! «روحانیون مسیحی و علمای مذهبیِ مسیحی هرزه‌ها، و راهبه‌ها، فواحش و روسپیان هستند. زنان فرانک[۱۷] نباید به کلیساها روند مگر زمانی که خدمهٔ کلیسا حاضر باشند و فقط روزهای مقدّس به کلیسا شوند چه که تنها، اهل بزم و فحشاء هستند که به آنجا می‌روند تا عیش و نوش کنند و با روحانیون فحشاء نمایند...»[۱۸] و بالاخره یهودیان و مسیحیان می‌باید بالکلّ اجتناب کنند از اینکه به تحصیل پردازند و یا آنکه به عنوان معلم سر خانه به منزل مسلمانان روند.[۱۹]

یکی دیگر از سایر خصایص اندلس، کثرتِ شهرها و قصباتِ آن بود که بسیاری از آنها یادگار ایّام رُم به شمار می‌رفت؛ جنگل‌های آنجا نیز به همان قدمت بود. از آنجا که این سرزمین یک بهشت واقعی محسوب می‌گشت، طبعاً بیش از حدّ، محسود واقع می‌شد.

فارغ از جلوه‌های خیال‌انگیزِ شاعرانه‌ای که غزل‌سرایان وصف کرده‌اند و جذّابیت کشور را نشان داده‌اند، واقعیت آن است که از قرن یازدهم میلادی و حتی اندکی بعد، یعنی از قرن دوازدهم میلادی به بعد، اندلس نمایان‌گرِ سرزمینی بود که در جنگ‌های مستمرّ ویران گشته است. با فتح طلیطله به سال ۴۷۸/۱۰۸۵ توسّط آلفونسوی چهارم اهل کاستیل (در تلفّظ عربی، قَشتاله)، و نیز بعدها فتح سرقسطه به سال ۵۱۲/۱۱۱۸ به دستِ آلفونسوی قهرمان، آرغون (= آراگون)، بازگشایی اسپانیا ـ که تازه به مراحل جدیدی رسیده بود ـ به نحوی اجتناب‌ناپذیر حلقهٔ شکست را بر قلمرو اسلامی در اسپانیا تنگ‌تر ساخته بود. یقیناً بربرهای المرابطین که از شمال

---

۱۶. همان، ص۱۱۵.

۱۷. کلمهٔ فرانک را در دوران معاصر به «فرنگ» ترجمه می‌کنند که اصلاً معادل فرانس یا فرانسه بود. مترجم فارسی به همان لفظ فرانک بسنده کرد.م

۱۸. همان، ص۱۰۹.

۱۹. همان، ص۱۲۷.

آفریقا برای کمک به ملوک الطوائف[۲۰] Reyes de Taifas به خدمت فرا خوانده شده بودند، همواره خود، برای مسیحیان تهدیدی جدّی محسوب می‌شدند و می‌کوشیدند آن بلاد را محفوظ دارند. امّا عاقبت خیلی زود، مسیحیان در معرض تهدید دیگر بربرها، یعنی الموحّدون، واقع گشتند. در سال ۵۳۹/۱۱۴۵ لشگریان الموحّدون با فتحِ کاملِ مغرب و آفریقا تحت قیادت عبدالمومن، که به سال ۵۲۷/۱۱۳۳ بر مهدی بن تومرت پیروز گشت، در شبه جزیرهٔ ایبری ساکن گشتند. دو سال بعد آنان شیریش Jeres لبلة و سیواس و باجه و مارتله Mertola و بالاخره اشبیلیه را فتح کردند و دربارِ الموحّدون همین جا را پایتخت اداری خود قرار داد.

به هنگام مرگ عبدالمومن در سال ۵۵۸/۱۱۶۲ بیشتر نواحی اندلس فتح شده و زیر سلطهٔ مسلمانان در آمده بود. شورشیان، در سراسرِ نقاط کشور، با واکنش نسبت به این تجاوزها، سر به شورش بر افراشتند و سپاهیانِ الموحّدون نیز مهیا شدند تا به سرکوبی شورش‌ها پردازند. قحطی و تهیدستی که باعث نابودی اشبیلیه شده بود، رو به کاهش نهاد.

ابو یعقوب یوسف به هنگام مرگ پدر، صاحب قدرت شد، البته با کنار نهادن چند مدّعی سلطنت که گاهی اسباب مزاحمت می‌شدند. او وارث امپراطوری وسیعی شد که ثروت بسیار داشت و از لحاظ اقتصادی قطب اصلی اروپا محسوب می‌گشت و از جهت سوق‌الجیشی نیز حائز اهمیت فراوان بود. امّا حتی از آن زمان به بعد نیز سایه‌ای دهشتناک این منظرهٔ دلربا را تیره و تاره می‌ساخت. این سایه فقط یک نام داشت: ابنُ مَردَنیش.

تصویری که تاریخ‌نگارانِ عرب در قرون وسطی تمایل داشتند از محمّد بن سعد بن مردنیش ترسیم نمایند این بود: سفیه و یاغی. مورّخانِ مزبور مردانی نظیر ابن صاحب الصلاة (۵۹۴/۱۱۹۸)[۲۱] و ابن عذاری (۷۰۰/۱۳۰۰)[۲۲] در پاسخ به این پرسش که

---

۲۰. این اصطلاح به دوره‌ای از تاریخ اندلس دلالت دارد که از سال ۴۲۲ق شروع شد و در این تاریخ ابوالحزم بن جهور انقضاء خلافت اموی را اعلام داشت. این ملوک الطوائف شامل بیست و دو حکومت از جمله، المرابطین و نیز زلاقه نیز می‌شود. م

۲۱. ابنُ صاحب الصَّلاة، المنّ بالامامة، نشر عبدالهادی تازی، بیروت، ۱۹۶۱ ج ۲، ص ۴۷

چرا به چنین تصویری دست یازیدند، می‌گفتند که مردان منصف و عادل او را چنین وصف کرده‌اند[۲۳]. حال آنکه نظر و رأی مستشرق بزرگ یعنی دوزی R. Dozy بالکلّ متفاوت با چنین باوری است. وی از تحسین مردنیش یعنی رقیب بزرگ الموحّدون دریغ نمی‌ورزد، و وی را چنین می‌بیند که «دوست داشت به همان روشی لباس بر تن کند که همسایگانش، یعنی مسیحیان می‌پوشیدند و همان سلاح در بر گیرد که آنان حمایل می‌ساختند؛ وی راغب بود اسبان خویش را چنان تجهیز و جهاز نماید که ایشان می‌کردند و از سخن گفتن به زبان ایشان خرسند و راضی بود. بیشتر مردان سپاهش از قشتاله و ناوار یا ناوارا Navarra و کاتالونیه بودند، وی خانه‌هایی برای آنان ساخته بود ــ حتی تعداد زیادی میخانه نیزساخت که سبب جار و جنجال بسیاری در میان مسلمانانِ معتقد و مسیحیان شد ــ او در هر شاهزادهٔ مسیحی، یک متّحد و دوست و برادر می‌دید.... وی مردی با ذکاوت و هوشیار بود؛ به خوبی، بنا به شرایط، زمان بخشش و وقت سرزنش و تنبیه را می‌شناخت. فردی قوی و قدرتمند و بلندبالا بود و در سوارکاری ماهر و چابک می‌نمود، شجاعتش بسی بیش از حدّ و اندازه بود. به هنگامِ نبرد چُنان آماده و چالاک بود و مخاطره می‌کرد و خویشتن را به مهالک می‌انداخت که گاه فراموش می‌کرد یک فرمانده سپاه است و وظایفی بیش از یک سرباز ساده دارد.»[۲۴]

ابن مردنیش به یاری هم‌پیمانانِ مسیحی خود، با امپراطوری الموحّدون به مدت پانزده سال، مخالفت کرد و باعث آزار آنها شد و دائماً ایشان را در معرض تهدید قرار داد. به سال ۵۵۴/۱۱۵۹ وی کوشید بر قرطبه دست یابد و بعد بر اشبیلیه یورش برد؛ امّا به تشویق و دستور سلطان ابویعقوب یوسف[۲۵]، ساکنان اشبیلیه مقاومت کردند و

---

۲۲. ابنُ عِذاری: البیان المغرب، بخش ۳، نشر هیوچی میراندا، تتوان، ۱۹۶۳، ص ۴۰ و ۸۷ و ۹۵

۲۳. شایستهٔ ذکر است در مواردی که ابن‌عربی از ابن مردنیش یاد می‌کند در باب وی قضاوت نمی‌کند: فتوحات ۲، ص ۴۵۲، محاضرة‌الابرار نشر قاهره ۱۹۰۶ ج ۱، ص ۴۸

۲۴. دوزی، *Recherches sur l'histoire et la litterature de l'Espagne pendant la Moyen Age.* نشر ۳، لیدن، ۱۸۸۱، ج ۱، ص ۷-۳۳۶

۲۵. ابویعقوب توسّط پدر خود، عبدالمؤمن در سال ۵۵۱ به فرمانروایی اشبیلیه منصوب شد و به ←

بعد از سه روز جنگ، متجاوزان را به عقب راندند. به همین جهت ابن مردنیش و سپاهیانش نتوانستند اطرف شهر اشبیلیه را در طی سالیان بعد، تصرف کنند. جانشینِ وی که فرزندخوانده‌اش نیز بود، کوتاهی زمانی بعد، به سال ۵۵۷/۱۱۶۲ توانست غرناطه را فتح کند.[۲۶]

به هر تقدیر، ابن مردنیش طعمِ تلخ اولین شکست را به سال ۵۶۰/۱۱۶۵ چشید. لشگریان الموحّدون به لطف سپاه شمال آفریقا تجدید قوا کرد و اندکی دورتر از مرسیه، شورشیان را سرکوب نمود. وی به مرسیه عقب نشست. مرکزِ شهر تُدمیر که به سال ۲۱۶/۸۳۱ در طی خلافت عبدالرّحمن دوم بنا نهاده شده بود محاط به دیوارهای بلند و قلاعِ مستحکم بود که امکان نداشت الموحّدون بتوانند به زورِ سپاه و لشگر و هجمه آن را فتح نمایند. لذا نبردی سهمگین به مدت هفت سال میان حکومت الموحّدون و شاه منطقهٔ شرقِ طالع شروع شد.

حاتم طائیْ‌تبار

أنَا العَربیُّ اَلحاتمیُّ اَخُو النّدی لَنا فِی العُلاءِ المَجْدِ القَدیمِ الموثلِ[۲۷]

نامتعارف نیست نظیر اشعار فوق‌الذکر را لابلای نوشته‌های ابن‌عربی بیابیم که شیخ الاکبر، محیی‌الدین محمّد بن علی بن محمّد العربی الطائی الحاتمی در آنها به

← سال ۵۵۷/۱۱۶۱ عبدالمومن تصمیم گرفت که قرطبه را پایتخت اداری اندلس نماید ولی خیلی زود وفات یافت و ابویعقوب به شدت به اشبیلیه توجه داشت و آن را دوباره فتح کرد و بار دیگر پایتخت اندلس یعنی امپراطوری الموحّدون ساخت.

۲۶. در خصوص فتح گرانادا به وسیلهٔ ابن حموشک و بعدها به وسیلهٔ الموحّدون بنگرید به دائرةالمعارف اسلامی ویرایش ۲، و نیز دوزی، تحقیقات، ج۱، ص۳۶۷ و نیز ابن صاحب الصلاة، المنّ، ج۲، ص۱۸۶.

۲۷. دیوان، بولاق، ۱۲۷۱ق، ص۴۷ و نیز محاضرة ۱، ص۱۵۵. (یعنی من عربی طائی نَسَبم که برادر جود و سخاوت است، صاحب شرف و جلال جاودانگی و همیشه زنده‌ام. مترجم فارسی این شعر را در مآخذ زیر نیز یافت: سهیلة عبدالاباعث الترجمان، نظریة وحدة الوجود بین ابن عربی و الجیلی، کلیةالاداب جامعة اسکندریة، ۲۰۰۲م، بیروت لبنان. م)

اصالت عربی خویش افتخار می‌کند و نام اسلاف خویش را به تفصیل یاد می‌نماید و خود را به صفت بنوالطائی می‌ستاید.[۲۸] خانوادهٔ ابن عربی و اَنساب وی متعلق به اعیان و اشرافِ عرب[۲۹] بودند. اگر چه نتوان به اطمینان گفت اما دلایلی هست که حکایت از پذیرفتن این رأی می‌کند که سهمِ دودمانِ یَمَنی بنو الطَیّ در هجرت به اسپانیا در خلال سالیان فتوحات مسلمانان در صدر اسلام بسیار بود و اینان چندین خاندان بزرگ (=بیوتات) را به شبه جزیرهٔ اسپانیا روانه کردند.[۳۰] با این وصف می‌دانیم که بعدها به هنگام خلافت عبدالرّحمن اوّل (۱۷۲/۷۸۸) برخی از اعضاء این دودمان در شهر جِیان منزل گزیدند؛ ابن حَزم در جَمْهَرَةُ الانساب به حضور ایشان در شهر بسته Baza و تیجله اشاره می‌کند و مُقرّی آن را در جنوب مُرسیه یاد می‌کند و این درست همانجایی است که شیخ اکبر در آنجا به دنیا آمد.[۳۱]

در حقیقت درست به سال ۱۱۶۵/۵۶۰ و در جنب قلعه‌ای که تحت هجوم و تهدید الموحّدون قرار داشت، ابن عربی به دنیا آمد. وی در آثار خویش به زمان مزبور چنین اشاره می‌کند: «من به هنگام خلافت خلیفه (یعنی المُستَنجِدُ باللّه) و در امارت ابوعبداللّه محمّد بن ساد بن مردنیش در اندلس به دنیا آمدم.»[۳۲] وی به هنگام ملاقات

---

۲۸. برای مثال بنگرید به دیوان / ۴۴ و ۲۵۹ و ۳۰۸ ذکر این مطلب مهم است که صورت صحیح و درست نَسَب شیخ الاکبر در واقع ابن‌العربی است، اگرچه عموماً وی را به ابن عربی یاد می‌کنند که در این صورت بی شکّ باید وی را از قاضی و محدث بزرگی تمایز دهیم که بعدها ذکرش خواهد آمد. یکی از اسلاف وی حاتم طائی مشهور است که به سبب انتباه و سخاوتش معروف است. بنگرید به محاضرة ۱، ص۲۵۹ و دایرةالمعارف، ذیل الحاتم الطائی.

۲۹. باید به خاطر داشت بر طبق نظام انساب، عربیت تنها از طریق پدر معلوم می‌گشت (دربارهٔ این موضوع بنگرید به Guichard در کتاب *Structures sociales orientales et occidentales dans l'Espagne musulman* نشر پاریس لاهای، ۱۹۷۷، فصل ۳، ص۱۳۶-۱۰۲) این نکته دلیل بر آن است که چرا ابن عربی خود را یک عرب محض و خالص لحاظ می‌کند باآنکه ادنی تردیدی نتوان کرد که از طریق مادر به نژاد بربر یا غیرعرب نسبت می‌برد.

۳۰. برای مهاجرت به اسپانیا از سوریه و یمن در ابتدای فتوحات مسلمانان بنگرید به بلوخ ویلا *Sevilla Islamia* ص۴۳-۲۴ و نیز لوی پرونسال، تاریخ، ج ۱، ص۸۵-۷۳.

۳۱. الیاس ترس، *Linajes arabes en al-Andalus* segun la Jamhara de Ibn Hazm نشر اندلس، ۱۹۵۲، ج ۱۲، بخش ۲، ص۴۵-۳۴۴

۳۲. محاضرة ج ۱، ص۴۸

با ابنُ نَجّار مورّخ (وفات ۶۴۳/۱۲۴۵) در دمشق، تاریخ دقیق تولّد خویش را به دست داد که عبارت است از شب دوشنبه ۱۷ رمضان ۵۶۰ هجری.[۳۳] برای والدین ابن‌عربی این رخدادی بزرگ به شمار می‌رفت: محمّد به دنیا آمد و تنها فرزند ذکور آنها باقی ماند.[۳۴]

پدر ابن‌عربی در دربار ابن مردنیش واقعاً چه منصبی داشت؟ تا آنجا که من می‌دانم هیچیک از منابعی که به دست ماست، در اینباره نکتهٔ دقیق و روشنی به ما نمی‌گوید. با این وصف، پُر واضح است که تا زمان سقوط ابن مردنیش وی یکی از سرداران بزرگ در دربار به شمار می‌رفت. سلطان ابویعقوب یوسف الموحّد بسیاری از درباریان مخالف خویش را در خدمت خود نگاه داشت و در این میان، به پدر ابن‌عربی اطمینان خاطر یافت زیرا ظاهراً صاحب منصبی بزرگ بوده است. وی این مقام خویش را به هنگام حکومت المومن سوم یعنی ابو یوسف یعقوب المنصور حفظ کرد و به خدمت خویش ادامه داد.[۳۵] یکبار وی را به سبب شرکت در یک شورشِ سیاسی، سخت مورد انتقاد قرار دادند ــ وی را به شرکت در فساد سیاسی متهم کردند ــ و این اتهام از سوی یکی از شیوخ اندلسیِ ابن‌عربی بر وی وارد شد[۳۶].

به هر حال بسی اشتباه خواهد بود که استنتاج کنیم وی یک مسلمانِ مشتاقِ قدرت

---

۳۳. مقری، نفحه ج ۲، ص ۱۶۳.

۳۴. ابن‌عربی در نوشته‌های خویش به اعضاء خانوادهٔ خویش (یعنی پدر و مادر و دو خواهرش) اشارات دارد ولی هرگز هیچ اشاره‌ای به وجود برادری دیگر نمی‌کند. بعدها نیز خواهیم دید زمانی که پدرش، قبل از مرگ خود، خانواده را گرد هم جمع کرد، تنها از ابن‌عربی و مادر و دو خواهر وی یاد می‌کند.

۳۵. القاری البغدادی (۸۲۱/۱۴۱۸) در کتاب خود مناقب ابن عربی، ص ۲۲ اظهار می‌دارد که پدر ابن‌عربی وزیر سلطان اشبیلیه (یعنی سلطان الموحّدون) بود. با این وصف این اشاره‌ای که نویسندهٔ مزبور ساخته است، باید با احتیاط تلقی شود زیرا بیش از حدّ مبالغه‌آمیز به نظر می‌آید، اگر نگوییم بالکل نادرست است. اما به جز این گزارش می‌توان به صراحت از دو فقرهٔ مندرج در روح‌القدس و درّة الفاخره فهمید که پدر ابن‌عربی در خدمت حاکمان الموحّدون بوده است. ر.ک روح، ص ۱۰۸ با ترجمهٔ آستین، صوفیان اندلسی، ص ۱۱۴ و نیز درّةالفاخره، بخش ۳، در صوفیان اندلسی، ص ۷۶-۷۵.

۳۶. روح‌القدس ص ۱۰۹-۱۰۸ و صوفیان اندلسی بخش ۱۶، ص ۱۱۴.

و آکنده از جاه‌طلبی و شیفتهٔ مقام بود. برخی مضامین در دست است که وی را در موقع مرگ[۳۷]، درست بر عکس چهرهٔ فوق به تصویر می‌کشد ــ و شاید به مبالغه ــ وی را در زمرهٔ اولیاء و مقدسان می‌نشاند، به عبارت دقیق‌تر وی «در زمرهٔ کسانی بود که در (من تحقق بمنزل الانفاس) مقر داشت.»[۳۸] این مقام از رجال روحانی به وسیلهٔ خود ابن عربی تحت نام الرحمانیون تسمیه شده است زیرا این رجال خاصّه محاط به اسم اللّه الرّحمن می‌باشند[۳۹] که ارجاع به یک حدیث نبوی است: نفس الرّحمن من الیمن.[۴۰] این کسان به سبب قابلیت و توانائی خویش در حصول اسماء و صفات الهی در طیّ الشمّ الروحانی مشخّص می‌شوند. ابن عربی می‌گوید:« از اوصاف صاحب این مقام موقع مرگ است که چون ناظر به صورت وی می‌نگرد او را مرده می‌یابد و حال آنکه او زنده است و چون بر سردی عرق وی می‌نگرد می‌گوید که به راستی او مرده است و در کار او حیرت می‌کند. زیرا خداوند زندگی و مرگ را در او جمع آورده است آنهم در زمان مرگ و زندگی او. و من این حقیقت را در مورد پدر خودم که خدایش رحمت کند، دیدم که چون به دفن و کفن او می‌پرداختیم شک داشتیم زیرا در صورت او نور حیات وجود داشت ولی علائم حیات نداشت و مرده می‌نمود. او پانزده روز قبل از مرگ خود مرا از مرگ خویش خبر داد و روز چهارشنبه وفات یافت و چون روز مرگش رسید شدیداً مریض بود که بدون یاری نمی‌توانست بنشیند. به من گفت ای فرزندم اینک وقتِ رفتن و دیدار است. به وی گفتم که خداوند سفر تو را به سلامت دارد و دیدار الهی بر تو مبارک شود. شاد شد و به من گفت، خدا جزای خیر به تو دهاد که مرا به چنین خیری بشارت دادی و از تو چنین حرفی شنیدم و اگرچه بسیاری از اینها را نمی‌دانم و شاید برخی را انکار کنم اما به آن شهادت می‌دهم. و بعد بر پیشانیش

---

۳۷. ما بعدها خواهیم دید که اودر حوالی سال ۵۹۰/۱۱۹۴ وفات یافت که در آن موقع ابن عربی حدودا سی ساله بوده است.

۳۸. ابن عربی این مقولهٔ مشایخ روحانی را در فصل ۲۴ و ۳۴ و ۳۵ فتوحات توضیح می‌دهد. برای نظر نَفَس رحمانی در نوشته‌های ابن عربی بنگرید به کربن، تخیل خلاق، ص۱۲۰-۱۱۵ و نیز سعود الحکیم، المعجم الصوفی، ۶۱۴.

۳۹. فتوحات ۲۱۴/۱

۴۰. فتوحات ۱۸۵/۱ این حدیث را ابن حنبل (۵۴۱/۲) نقل می‌کند ولی به جای نفس الرّحمن از نفس ربّکم یاد می‌کند.

نوری سفید ظاهر شد که با سایر قسمت‌های بدنش فرق داشت و این نور می‌درخشید. و من این نور را تا زمان دفن وی می‌دیدم در این هنگام او را بوسیدم و از نزدش خارج شدم و به وی گفتم که در مسجد جامع می‌گردم تا حضرالموت تو سر رسد. به من گفت راحت باش و نگذار کسی بر من داخل گردد و بعد اهل و عیال را جمع کرد و موقع مرگ سر رسید. او را به حالی یافتم که ناظر شک می‌کرد به راستی مرده است یا زنده است. و به این حالت او را دفن کردیم و این مقامی بس بزرگ است و خداوند هر کسی را بخواهد به آن اختصاص می‌دهد. بر صاحب چنین مقامی مرگ و زندگی مساوی است.»[۴۱]

بر طبق تأکیدات ابن عربی، پدرش هرگز در اصول معتقدات وی و جزمیاتی که در تعالیمش نهفته بود، نقشی ایفاء نکرد و در اجازهٔ شرعی وی نیز دخالتی نداشت. بلکه وی، به مراتب بیش از اینها، به آن دسته از مواجید و قابلیات روحانی شگرف پسرش می‌نگریست که اسباب افتخار وی بود و موجب تحسین دوستان وی می‌شد ــ از جمله می‌توان به تحسینی که ابن رشد در حق ابن عربی کرد، اشاره نمود که باعث شد تقاضا کند تا ترتیب ملاقاتی را با پسر جوان و استثنایی وی فراهم آورد؛ ما بار دیگر در آتیه و

---

۴۱. فتوحات ۲۲۲/۱ (متن: من صفات صاحب هذا المقام فی موته اذا نظر الناظر الی وجهه و هو میت یقول فیه حیّ و اذا نظر الی مجس عروقه یقول فیه میت فیحار الناظر فیه فان اللّٰه جمع له بین الحیاة و الموت فی حال حیاته و موته و قد رأیت ذلک لوالدی رحمه اللّٰه یکاد انا ما دفناه الا علی شکّ مما کان علیه فی وجهه من صورة الاحیاء و مما کان من سکون عروقه و انقطاع نفسه من صورة الاموات و کان قبل ان یموت بخمسة عشر یوماً اخبرنی بموته و انه بموت یوم الاربعاء و کذلک کان فلما کان یوم موته و کان مریضا شدید المریض استوی قاعدا غیر مستند و قال لی یا ولدی الیوم یکون الرحیل و اللقاء فقلت له کتب اللّٰه سلامتک فی سفرک هذا و بارک لک فی لقائک ففرح بذلک و قال لی جزاک اللّٰه یا ولدی عنی خیرا کل ما کنت اسمعه منک تقوله و لا اعرفه و ربما کنت انکر بعضه هو ذا انا اشهده ثم ظهرت علی جبینه لمعة بیضاء تخالف لون جسده ن غیر سوء له نور تیلألأ فشعر بها الوالد ثم ان تلک اللمعة انتشرت علی وجهه الی ان عمت بدنه فقبلته و وادعته و خرجت من عنده و قلت له انا اسیر الی المسجد الجامع الی ان یأتینی نعیک فقل لی رح و لا تترک احدا یدخل علیّ و جمع اهله و بناته فلما جاء الظهر جاء فی نعیه فجئت الیه فوجدته علی حالة یشکّ الناظر فیه بین الحیاة و الموت و علی تلک الحالة دفناه و کان له مشهد عظیم فسبحان من یختص برحمته من یشاء فصاحب هذا المقام حیاته و موته سواء. م)

در فصول بعدی به این موضوع باز خواهیم گشت. به هر حال جای ادنی شکّی نیست که ابن عربی خود نیز باطناً از این موضوع و نیز نحوهٔ خدمت پدر خویش در قبال وی (و البته نیز در رویارویی با تصوّف)[۴۲] رنج وافر می‌برد تا آنجا که روزی وی را نزدِ یکی از اولیای کبیر در قرطبه بُرد تا در حقّش دعا کند.[۴۳] با این وصف، به رغم اختلاف آن دو در موضوعاتِ گوناگون، هنگامی که داهیهٔ مرگ فرا رسید، دیگر جز محبّت و مهربانی و عفو چیزی باقی نماند. ابن عربی این نکته را چنین شرح می‌دهد «[و چون مریضی داری و یا نزد میتی می‌روی، سورهٔ یس را بخوان که شخصاً در این مورد، صورتی عجیب دیدم و آن این است:] زمانی بیمار بودم و از شدت مرض به حال اغماء فرو افتادم[۴۴] تو گویی که دیگر چیزی به مرگم نمانده بود. در این حالت گروهی از زشت‌رویان را دیدم که قصد آزار و اذیتم داشتند؛ در این حالت، شخصی نیکومنظر یافتم که بوی بسیار خوشی می‌داد و با آن گروه پلید جنگید و از من در برابر آنان به دفاع بر خواست تا آنکه آنان را به عقب‌نشینی واداشت. به وی گفتم: تو کیستی؟ گفت من همان سورهٔ یس‌ام که از تو حمایت کردم. چون از حالت اغماء برون آمدم دیدم پدرم که رحمت خدا بر او باد، بالای سرم نشسته و گریه می‌کند و از سر سوز، سورهٔ یس می‌خواند تا آنکه، سوره را ختم کرد.»[۴۵]

---

۴۲. در رسالهٔ خود (که برای متن منقّح و مصحّح آن به فصل ۵ همین کتاب بنگرید) به تصحیح طاهر الیف ج۵، ۱۹۸۵، قاهره، ص ۳۰ ابن عربی شخصا به مخالفت صریحی اشاره دارد که پدرش نسبت به سلوک شیخ عبدالعزیز المهدوی اظهار می‌داشت و این شخص از جمله شیوخ روحانی وی بود که در تونس به دفعات به حضورش رسید.

۴۳. روح‌القدس بخش ۲۰ ص۱۱۵ و صوفیان اندلسی، ص۱۲۳. شیخ مورد نظر کسی جز ابومعلوم مخلوف القبالایی نبود که نامش در دیگر جای، مقارن با بحث «مکاشفهٔ مشهور در قرطبه» به سال ۵۸۶ همراه است.

۴۴. احتمالاً این واقعه به سال ۵۷۲–۵۷۱ و در خلال طاعون بزرگ و وحشتناکی رخ داده است که در ابتداء در مغرب شیوع یافت و بعدها به اندلس سرایت کرد (بنگرید به ابن عذاری، بیان ج۳، ص ۱۱۰–۱۰۹ و نیز هیوجی میراندا، تاریخ سیاسی امپراطوری الموحّدون بخش۱، نشر تتوان، ۱۸۵۶، ص ۲۷۴) و در این زمان ابن عربی حدوداً دوازده سال داشت.

۴۵. (متن: و اذا دخلت علی مریض او میت فاقرء عنده سورة یس فانه انفق بی فیها صورة عجیبة و ←

جوانبِ عرفانی در خانوادهٔ ابن عربی مسبوق به سابقه بود؛ لااقلّ سه تن از دایی‌ها و عموهایش ــ عمویش ابومحمّد عبداللّه بن محمّد العربی الطائی، خالویش ابو مسلم الخَولانی و یحیی بن یُغانی ــ به سبب مواجید عرفانی و وقایع روحانی خود، ممتاز به شمار می‌روند.

نخستین آنان یعنی ابومحمّد العربی همانی است که تأثیرِ عمیق بر ابن عربی نهاد. بعدها ابن عربی خود شخصاً به سه مورد از تجاربِ خویش در این خصوص، در کُتبِ روحُ القدس[۴۶] و درّة الفاخره[۴۷] و الفتوحات المکیه[۴۸] اشاره دارد که نمونهٔ مرسوم و مناسب از آن نوع پدیده‌هایی است که دائماً در شرح احوال اولیاء و قدّیسان در هر جای دنیا می‌توان به آن برخورد: استحالهٔ واقعی و تحوّل روحی شدید و ناگهانی در وجودِ شخصی که تا آن زمان هیچ نسبتی با دنیای جذبه و شعر و زهد نداشته است. این واقعه از آن حیث که ابن عربی در روح‌القدس با ذکر جزئیات نقل می‌کند، زمانی روی داد که عموی وی، قبل از آن، توانسته بود به درجاتِ عالیِ علومِ زمان خود نایل آید، به عبارت دیگر مشهور به علم و دانایی بود.

← هی: انی مرضت فغشی علی فی مرضی بحیث انی کنت معدودا فی الموتی فرایت قوما کریهی المنظر یریدون اذیتی و رأیت شخصاً جمیلاً طیب الرائحة شدیداً یدافعهم عنی حتی قهرهم فقلت له: من انت؟ فقال انا سورة یس ادفع عنک فاوفقت من غشیتی تلک و اذا بابی رحمه اللّه عند رأسی یبکی و هو یقرأ یس و قد ختمها.م) این فقره در چاپ بولاق ۱۳۲۹ از فتوحات وجود ندارد ولی در نسخ ۱۲۹۳ (ج ۴، ص۶۴۸) و در کتاب الوصایا نشر بیروت ص ۱۵۰، که در اصل نشر جداگانهٔ آخرین فصل فتوحات است، آمده است. باید خاطرنشان کرد در احادیث، قرائت سورهٔ یس دارای فضیلت است. بالاخص به هنگام احتضار ثواب دارد.

۴۶. روح‌القدس فصل ۱۳، ص۹۸ و صوفیان اندلسی ص۱۰۰-۹۹ همین عموست که در شرح بعدی ابن عربی از او یاد می‌شود و او را در زمرهٔ اخیار ذکر می‌کند. روح‌القدس ص۹۶ و صوفیان اندلسی ص۹۶

۴۷. تنها یک نسخهٔ خطی از متن مجمل و موجز درّةالفاخره بر جای مانده است (زیرا متن مفصل و کامل آن از دست رفته است) و من شوربختانه نتوانستم به آن دسترسی یابم. معهذا آستین در صوفیان اندلسی ترجمهٔ خوبی از آن به دست داده است؛ شرح احوال این شخص و مختصری از این عموی ابن عربی در ص ۱۰۰-۹۹ کتاب وی آمده است. (مترجم فارسی باید بیافزاید که کتابی به نام الدرة الفاخرة منسوب به ابوحامد غزالی نیز هست که منتشر شده است و نباید با اثر ابن عربی التباس کرد.)

۴۸. فتوحات ۱، ص۱۸۵

«روزی پسر نوجوانی به داروخانه آمد که پیرمرد در آنجا نشسته بود و از وی دارویی خواست. عموی مزبور به سببِ جهل و بیسوادیِ نوجوان در امور طبّ و دارویی، بر وی طعنه‌ای تند و گزنده زد. نوجوان که در ملاء عامّ مضحکه شده بود، در زمرهٔ آنانی قرار داشت که سالیان مدیدی در امور روحانی به مُقاماتِ بلند دست یافته بود و لذا به پیرمرد متذکّر شد اگر از امور دنیوی در خصوص طبّ و معالجه چیزی نمی‌داند، در عَوَض، پیرمرد نیز در امورِ الهی و در مسائل عرفانی، نادان و جاهل است. نتیجهٔ این جواب تندِ نوجوان، بغتی و مُهلک بود. مرد به خدمت نوجوان در آمد و تا هنگام مرگ که سه سال بعد رخ داد، حیاتِ خود را وقف خدا ساخت.» ابن عربی در درّةالفاخره توضیح می‌دهد که در خلال این دوران عموی مزبور به مقامات بلندی از کرامت و ولایت دست یافت. در فصلی از فتوحات مکیه که در وصفِ اولیایی است که قلوبشان به اَنفاسِ جذبه نائل گشته است (اهل القلوب المتشقة بالانفاس) یاد می‌کند که عموی فقیدش، عبداللّه بن محمّد العربی معناً و حسّاً حائز این رتبهٔ بلندِ اعلی بوده و به این سبب از پدر خویش متمایز گشته است. این معنا را می‌توان با نکتهٔ زیر در کتاب روحُ‌القدس خاطرنشان کرد: «روزی در منزل نشسته بود، و گفت: سپیده دمید. پرسیدمش این نکته را چگونه دریافتی؟ پاسخم داد: ای فرزند! خداوند از عرشِ برین خویش نَفَسی فرو می‌دمد که در سپیده‌دمان از بهشت در می‌گذرد و از آنجا به پائین نزول می‌نماید تا بدانجا می‌رسد که هر مؤمن راستینی آن را در می‌یابد و استنشاق می‌نماید.» [۴۹]

بالاخره شایان ذکر است که ابن عربی به مرگ عموی خویش چونان واقعه‌ای اشارت دارد که قبل از «ورود ابن عربی به طریقت» یا با استفاده از اصطلاحات خود ابن عربی در این قضیه، یعنی ایام جاهلیهٔ خویش [۵۰]، روی داده است و بر اساس این گفته، مرگِ این عمو، باید قبل از ۵۸۰ق رخ داده باشد.

---

۴۹. تادلی (وفات ۶۲۷/۱۲۳۰) در خصوص ابو یعزا یک پدیدهٔ جالب را شرح می‌دهد بنگرید به تشوف به تصحیح توفیق، رباط، ۱۹۸۴، بخش ۷۷، ص ۲۱۶. (متن: کان یجلس فی البیت فیقول طلع الفجر فسألته من این تعرف ذلک؟ فقال یا بنی ان اللّه یوجه ریحاً من تحت العرش تهب فی الجنة فتخرج بریحها عند طلوع الفجر یشتمها کل مؤمن فی کل یوم. م)

۵۰. روح‌القدس، ص۹۸ و صوفیان اندلسی، ص۹۹ و فتوحات المکیه ۲، ص۱۸۵

درست به همین دلکشی و شباهت، می‌توان به سیمای عضو دیگر خانواده یعنی خالوی ابن عربی، امیر یحیی بن یُغان الصَّنهاجی (متوفی به سال ۵۳۷ق) رسید[۵۱] که حاکمِ تِلمسان بوده است. حکایتِ دلنشین این مرد در سه متن زیر یاد شده است: در فتوحات ابن عربی[۵۲] و محاضرةالابرار[۵۳] و در تَشوّف[۵۴] توسّط یوسف بن یحیی التادلی (متوفی به سال ۶۲۷ق).

از این سه روایت یکی در فصل ۷۳ فتوحات مکیه آمده است که موجزترین و کامل‌ترین گزارش‌ها است و شرایطی را توصیف می‌کند که منجر به آن صبحِ صادقی گشت که امیرِ غافل، جمیع اموال و املاک خویش، حتی منصب حکومت خود، بلکه حتی جان و جسم خویش را تَرک می‌گوید و خود را به خدا تسلیم می‌سازد. در این فصل ابن عربی مباحث و مقالات بلندی را توضیح می‌دهد که مختصّ اولیاء است؛ در این فقره وی به بیانِ مراتبِ زهّاد می‌پردازد ـ یعنی آنان که از اراده و اختیار خویش در می‌گذرند و به عالَمِ اصیلِ الهی[۵۵] پای می‌نهند، به عبارت دیگر، «اینان از خلق به حق رجعت کرده‌اند.»[۵۶]

«یکی از دائی‌های من از جمله این زهّاد و البته، حاکمِ شهر تلمسان میان دو شهر دیگر بود که یحیی بن یُغان نام داشت. در زمان وی مردی فقیه و عابد از اهالی تونس زندگی می‌کرد که اهل انزواء بود و او را ابوعبداللّه تونسی[۵۷] می‌نامیدند. او در جایی

---

۵۱. تشوف، بخش ۱۹، ص۱۲۴-۱۲۳.

۵۲. فتوحات ۲، ص۱۸

۵۳. محاضرةالابرار ۲، ص۶۷.

۵۴. تشوّف بخش ۱۹، ص۱۲۴-۱۲۳ شایان توجه است که حکایت مزبور در بقیة الرواد اثر یحیی ابن خلدون (برادر مورّخ مشهور که در سال ۷۸۰/۱۳/۹ درگذشت) ویرایش بل الجریزه، ۳، ۱۹، ص ۳۱ آمده است.

۵۵. در اصل کسی زاهد خوانده می‌شود که اگر خیراتی داشته باشد، از آن‌ها می‌گذرد و ترک اختیار می‌گوید چنانکه گویی یک فقیر است و بی چیز است و از هر خیری و مالی اعراض می‌کند. ابن عربی قائل بر این است که در خصوص مراتب زهد و معنای آن میان شیوخ اختلاف رای بسیاری هست چنانکه برخی کسی را زاهد می‌نامند و برخی دیگر نه.

۵۶. فتوحات ج ۲، ص۱۸-۱۷

۵۷. بر طبق گفتهٔ تادلی در التشوف ص۱۲۲ این ابوعبداللّه تونسی همانی است که شرح حال مختصر وی در جای دیگر باز گفته شده است،همان بخش ۱۳، ص۱۱۳-۱۱۰

می‌زیست که خارجِ شهر تلمسان قرار داشت و مقرّ عابدان بود و گاه به مسجد می‌آمد تا عبادت کند. مزارِ او بسیار مشهور است. روزی این مرد صالح به شهر تلمسان آمد و دایی ما یعنی یحیی بن یغان حاکم شهر را با تمام خدم و حشم و شکوه و جلال دید. به وی گفتند این مرد ابوعبد اللّه تونسی عابد زمان است. حاکم زمام اسب خویش را کشید و بر شیخ مزبور سلام داد. شیخ جواب وی بداد. امیر لباسی زربفت و فاخر بر تن داشت و به شیخ گفت ای شیخ این لباسی است که من بر تن دارم آیا اجازه می‌دهی با آن نماز گزارم، شیخ لختی خندید. امیر گفت چرا می‌خندی؟ گفت از سخافت عقل و اندیشهٔ تو و اینکه چقدر به حال خویشتن غافلی! نزد من تو شبیه آن سگی هستی که بر مرداری افتاده است و از کثافات و تعفن آن می‌خورد و چون بولَش می‌گیرد، پایش را بلند می‌کند تا بول او را آلوده نکند، و تو نیز از حرام انباشته شدی و آنگاه از لباس می‌پرسی؟ چرا بر مردم ظلم می‌کنی و حال آنکه مسئول ایشانی. امیر به گریه افتاد و از مرکب خویش فرود آمد و بی درنگ از امارت دست کشید و به خدمت شیخ پرداخت. شیخ او را سه روز گرامی بداشت. بعد از آن، با ریسمانی بازگشت و به وی بگفت: ای امیر ایام میهمانی تمام شد، اینک بر خیز و برو هیزم گِرد آور، او نیز پُشتهٔ هیزم بر سر می‌نهاد و به بازار می‌برد و مردم بر او می‌نگریستند و می‌گریستند. او هیزم می‌فروخت و قدری خوراک می‌خرید و باقی را صدقه می‌داد و همیشه در شهر بود تا آنکه وفات یافت و در جنب مزار شیخ مزبور دفن شد و مزارش تا به امروز هست و زیارتگاه است. گویند وقتی به محضر شیخ مزبور می‌رسیدند و از او می‌خواستند که برایشان دعا کند، وی می‌فرمود از یحیی بن یغان التماس دعا کنید زیرا او امیری است که زهد پیشه کرد، چه که اگر من مبتلا به آنی می‌شدم که وی در آن گرفتار بود، شاید زاهد نمی‌شدم.»[۵۸]

---

۵۸. «کان بعض اخوالی منهم کان قد ملک مدینة تلمسان یقال له یحیی بن یغان وکان فی زمنه رجل فقیه عابد منقطع من اهل تونس یقال له ابوعبداللّه التونسی کان بموضع خارج تلمسان یقال له للعباد کان قد انقطع بمسجد یعبداللّه فیه و قبره مشهور بها یزار فبینا هذا الصالح یمشی بمدینة تلمسان بین المدینتین قادبروالمدینة الوسطی اذ لقیه خالنا یحیی بن یغان ملک المدینة فی خوله و حشمه فقیل له هذا ابوعبداللّه التونسی عابد وقته فمسک لجام فرسه و سلم علی الشیخ فرد علیه السلام و کان علی الملک ثیاب فاخره فقال له یا شیخ هذه الثیاب التی انان لابسها تجوز لی الصلاة فیها فضحک الشیخ

←

ابن عربی در محاضرة الابرار بر این مطالب می‌افزاید که روزی به زیارت عباد رفت تا در جنب مزار خالویش یحیی ــ که سالهای بسیار دورتر، پیش از این در آنجا مدفون گشته بود ــ و آرامگاه ابو مدین، به مراقبه و اعتکاف پردازد.[۵۹]

در این مورد نیز ما با شیوهٔ خاصّی از مُقامِ توبه مواجه می‌شویم که در طی یک مکالمهٔ بغتی و باورنکردنی رخ داده است: یک صحوِ کامل که به شدّت و حِدّت، تشخّص سالک را از میان می‌برد امّا او را به هویتِ اصلیِ خویش باز می‌گرداند. آیا این حکایت آنقدر از حقیقت بهره دارد که پذیرفتنی باشد؟ گفتگوی میانِ امیر و زاهد، آشناترین گونه‌های ادبیات داستانی در زمرهٔ احوال اولیاء است: مواجهه‌ای رقّت‌آمیز، تحوّلِ روحی یک عاصیِ سیه‌کار. چندان دشوار نیست که در این سبکِ مرسومِ حکایت که عناصری بسیار معمولی در آن به کار رفته است، روایتی بسیار عالی دید. ابن عربی شخصاً چنان دقیق حکایت را با شرح جزئیات و مقامات گوناگون و منازل سلوک و طریقت یاد می‌کند که نمی‌توان آن را نادیده گرفت و آن را به طرح یک نمایش تقلیل داد. لااقلّ این است باید بپنداریم وی به نقلِ حکایتی می‌پردازد که خود شخصاً در خانواده آن را شنیده بود. ما نباید از یاد بریم استحالهٔ روحانی metanoia (کلمه‌ای اصلاً یونانی است به معنای تغییر کیش که بعدها به معنای استحالهٔ روحانی و تحول عقلانی به کار می‌رفت.م) که چونان نور زندگی است، شاید یک پدیدهٔ بسیار نادر باشد

← فقال له الملک مم تضحک قال من سخف عقلک و جهلک بنفسک وحال و ما لک تشبیه عندی الا بالکلب یتمرغ فی دم الجیفة و اکلها و قذارتها فاذا جاء یبول یرفع رجله حتی لا یصیبه البول و انت وعاء ملیء حراما و تسال عن الثیاب و مظالم العباد فی عنقک قال فبکی الملک و نزل عن دابته و خرج عن ملکة من حینه و لزم خدمة الشیخ فمسکه الشیخ ثلاثة ایام ثم جاءه بحبل فقال له ایها الملک قد فرغت ایام الضیافة قم فاحتطب فکان یاتی بالحطب علی راسه و یدخل به السوق و الناس ینظرون الیه و یبکون فیبع ویاخذ قوته و یتصدق بالباقی و لم یزل فی بلده ذلک حتی درج و دفن خارج تربة الشیخ و قبره الیوم بها یزار فکان الشیخ اذا جاءه الناس یطلبون ان یدعو لهم یقول لهم التمسوا الدعاء من یحیی بن یغان فانه ملک فزهد و لو ابتلیت بما ابتلی به من الملک ربما لم ازهد.» فتوحات مکیه ۲، ص۱۸.

۵۹. محاضرةالابرار ۲، ص۶۸ لذا می‌باید این سفر حوالی سال ۵۹۴ یعنی در حوالی مرگ ابو مدین و یا ۵۹۸ رخ داده باشد که وی قصد سفر به شرق داشت.

ولی به هیچ وجه نمی‌توان آن را به امری غیرممکن تقلیل داد.[۶۰] در این خصوص شایان ذکر است که تادلی ــ که پذیرفتنی‌تر جزئیات را شبیه به همین متن عرضه می‌دارد ــ هیچگاه به متون ابن عربی ارجاع نمی‌دهد (ظاهراً هیچ سابقهٔ آشنایی با این آثار نداشته است) ولی مطابق با سنّت رایجِ زمان باید آنها را از معاصران خود به دست آورده باشد. این نکته می‌رساند که داستان مواجه بغتی امیرِ تِلمسان با یک زاهد، فارغ از آنکه چه کسی نقل کرده است، و خواه واقعی باشد و خواه افسانه، همان نُقل مجالسی است که دائماً در وصفش اغراق بسیار کرده‌اند.

همانقسم که بعدها خواهیم دید، در همین اوضاع و شرایط، یعنی در همین سلوک روحانی یا رجوع الی اللّه ــ بازگشت به خداوند ــ بود که ابن عربی ناگهان در شبی به ملاقات جمعی از اولیای الهی نایل آمد. ناشدنی نیست که دو حادثهٔ مشابه دالّ بر توبهٔ روحانی در یک خانواده روی داده باشد.

بالاخره باید به جریان خالوی دیگر وی، ابومسلم الخَولانی پرداخت که بر اساسِ گفتهٔ ابن عربی به مقولهٔ بالکلّ متفاوتی تعلّق داشت: طبقهٔ عُبّاد. ابن عربی عبّاد را از زهّاد تمایز می‌نهد، اینان مانند رجالی هستند که در زمرهٔ اهلُ الفرایض جای دارند. برخی، این رجال را از سایرین ممتاز می‌دانند و گروهی دیگر، آنان را با زهاد یکی اختیار می‌کنند. آنان از بند حرص و امل آزادند زیرا مُخَصَّص‌اند به این مقوله:

«ایشان از اسباب روی گردانند و به ظاهر و باطن از صالحان به شمار آیند. از کینه و حسد و خشم و حرص بر کنارند و از این اوصاف زشت به صفت‌های نیک در آمده‌اند و با این وجود، آنان بویی از معارف و اسرار الهی و ملکوت و فهمِ قرآن نیافته‌اند مگر به ثوابِ الهی.... خالوی من ابومسلم الخولانی، که رحمت خدا بر او باد، از جمله بزرگان این طایفه بود. شب‌ها بیدار می‌گشت و چون در بیدار ماندن، سُستی می‌گرفت بر پاهای خویش چوب می‌زد و از سرِ خشم به پاهای خود می‌گفت: شماها از ستور من بیشتر سزاوارید چوب بخورید آیا اَصحاب حضرت محمّد گمان دارند که

---

۶۰. عیناً شعرانی در شرح حال یکی از اسلاف خود شیخ موسی بن‌ابوعمران که شاگرد ابومدین بوده است بیان می‌دارد که وی نیز از حکومت گذشت، حکومتی که به ضرورت و به حکم تقدیر از پدر خویش به ارث برده بود. (الطبقات الکبری، قاهره، ۱۹۴۵، ج ۲، ص ۲۱-۲۰).

به زیارت حضرت محمّد فقط خود رسیده‌اند، قسم به خداوند آنقدر مزاحم ایشان خواهم شد که بدانند بعد از ایشان هستند رجالی که در پی ایشان روند.» [۶۱]

اهل رحمت و زّهاد و عبّاد: بی شکّ خاندان ابن عربی از این طبقات روحانی بی‌نصیب نبود. با این همه در مورد مادر وی چه می‌توان گفت؟ آثار او به نظر می‌رسد شامل هیچ نکتهٔ خاصّی، حتی کوچکترین اشاره‌ای نیست که به لطف آن بتوانیم تصویری ولو مختصر از شخصیت وی ترسیم کنیم. معهذا دو بار در کتابِ روحُ القدس از این مادر یاد می‌شود. در فقرهٔ اوّل مادر چنان ظاهر می‌شود که ابن عربی فرزندِ مطیع و صالح اوست و عمیقاً به مادر خود احترام می‌گزارد: همان روشِ مرسومی که هر مسلمانی باید پیشه کند و دو صد چندان، بر یک ولیّ، حتم و واجب است.[۶۲] از فقرهٔ دوم درمی‌یابیم که مادرش کوتاه زمانی بعد از فوتِ پدر ابن عربی، از دنیا رفته است و از آن پس، ابن عربی می‌بایست سرپرستی خانواده را به دوش کشد؛ همانقسم که اندکی بعد، در خواهیم یافت، این قضیه باعث بروز مشکلاتی در میان اعضاء خانواده شد.[۶۳]

با این وصف، در فتوحات نکته‌ای است که بیان می‌دارد مادر وی به مجلسِ روحانیِ فاطمه بنت ابن المثنی آمد و شد داشته است و این فرد اخیرالذکر یکی از شیوخ روحانی ابن عربی بوده است.[۶۴] حداقل این نکته بیان می‌دارد که مادر وی در

---

۶۱. فتوحات مکیه ۲، ص۱۸-۱۷ «ومنهم تارک السبب و هم صلحاء الظاهر و الباطن قد عصموا من الغل و الحسد و الحرص و الشره المذموم و صرفوا کل هذه الالوصاف الی الجهات المحمودة و لا رائحة عندهم من المعارف الالهیه و الاسرار و مطالعة الملکوت و الفهم عن اللّه فی آیاته....کان خالنا ابومسلم الخولانی رحمه اللّه منکاکابرهم کان یقوم اللیل فاذا ادرکه العیاء ضرب رجلیه بقضبان کانت عنده و یقول لرجلیه انتما احق بالضرب من دابتی ایظن اصحاب محمّد (ص) ان یفوزوا بمحمّد (ص) دونناواللّه لازاحمنهم علیه حتی یعلموا انهم خلفوا بعدهم رجالا».

۶۲. روح‌القدس بخش ۱۰، ص۱۱۱ و صوفیان اندلسی، ص۱۱۸ این حکایت کوتاه به ما گوشزد می‌کند که چسان ابن عربی از مادر خواست اجازه دهد تا وی به سفر روتا رود. بعدها خواهیم دید که وی این سفر را در حوالی ۵۹۰ ترتیب داده است که به این معناست وی در آن موقع سی ساله بوده است.

۶۳. در بخش سوم صوفیان اندلسی، ص۷۵-۷۴

۶۴. فتوحات ۲، ص۳۴۸

مجالس صوفیان شرکت می‌کرده است.

در تکمیلِ تصویر عرضه شده از خانوادهٔ ابن عربی، نیاز است تا به آخرین آنها اشاره‌ای شود: ابوالولید احمد بن محمّد العربی. به نوعی او را با یکی از اَعمام ابن عربی یکسان فرض کرده‌اند ولی من بر این باورم که این یکسان‌انگاری اشتباه است. وی یکی از سه تنی است که پیش از این مذکور افتاد و ابن عربی بالاخصّ وی را با کلماتی نظیر عمّ یا خال (برادر پدر یا برادر مادر) یاد می‌کند. در فقرات مزبور هیچ اشاراتی وجود ندارد که بگوید این همان ابوالولیدی است که ابن عربی نزدش علم حدیث آموخت.[۶۵] هم عثمان اسماعیل یحیی[۶۶] و هم آستین[۶۷] در سلسلهٔ اَنسابِ ابن عربی عاقبت به کسی اشارت می‌کنند که ما به عنوان خال وی اینک با او روبرو هستیم. این مطلب را به زحمت می‌توان پذیرفت: به‌غیر از اصطلاح عمّ یعنی عمو، نباید از خاطر بریم که یک ابن‌العربی دیگری در همان ایام در اندلس می‌زیست که شاگردان بسیاری به دور خویش داشت و نامش ابوبکر محمّد بن العربی (۵۴۳/۱۱۴۸ وفات) بود که در حدیث، توغّل تامّ داشت.[۶۸] چون به فهرستِ مطوّلِ شیوخی می‌رسیم که در حوزهٔ متون دینی، مرجع به شمار می‌رفتند و ابن عربی نیز خود در اثر مشهور خویش اجازهُ للمَلِک المُظَفَّر یاد می‌دارد، می‌بینیم که فاش می‌گوید: «دیگر شیخ من ابوالولید بن العربی است، کتاب سراجُ المُهتدین اثر قاضی ابن‌العربی رانزدش خواندم که ابن عم وی بود، او نیز به من اجازهٔ روایت حدیث داد و جواز اجتهاد بخشید.»[۶۹] عاقبت زمانی

---

۶۵. فتوحات ۱، ص۳۲ در این فقره ابن عربی وی را چنان یاد می‌دارد که در سویل به سال ۵۹۲ در منزلش ملاقات کرده است؛ روح‌القدس، مقدمه، ۲۲ (این بخش از کتاب به وسیلهٔ آستین در صوفیان اندلسی ترجمه شده و در دست است) مشکاةالانوار، قاهره، ۱۳۲۹، بخش ۱۴، ص۱۵

۶۶. تاریخ ۱، ص۹۵

۶۷. صوفیان اندلسی، مقدمه، ص۲۹.

۶۸. دربارهٔ شرح حال این شخصیت بنگرید به دائرةالمعارف اسلامی ویرایش دوم، مقالهٔ لاگاردر، ابوبکر ابن‌العربی، شیخ سویل، در REvue de l'Occident musulman et de la Mediterranee، شمارهٔ ۴۰ سال ۱۹۸۵ ص۱۰۲-۹۱.

۶۹. اجازة للمالک المظفر نشربدوی، در Quelques figures et themes de la philosophie islamique نشر پاریس، ۱۹۷۹، ص۱۷۷. شایان ذکر است این نشر ناقص است و در چند جا افتادگی دارد. برای این قضیه بنگرید به مقالهٔ تحقیقی وجدا در عربیکا سال ۱۹۶۵، شمارهٔ ۲، ص۹۳.

که ابن عربی به این مجتهد شهیر در مشکاة الانوار اشاره می‌کند، نَسَب «المَعافری» را در موردش به کار می‌برد که از آنِ خانوادهٔ قاضی مزبور بود و نه متعلّق به خود وی.[۷۰]

هشت سال اولیهٔ زندگی و کودکی ابن عربی در پشت برج و باروهای این ناحیهٔ مستقلّ، یعنی آخرین حصنِ دفاعیِ مقاومت بر ضدّ حکومت الموحّدون، سپری شده است. این منطقه مشرف بر جلگهٔ حاصلخیزی در سواحل رودخانهٔ معروف وادی‌الشَّکور در کنار مُرسیه قرار داشت و محاط به سرزمینی حاصلخیز، دارای باغ‌های سر سبز و آباد و مملوّ از میوه‌های خوشگوار بود و ابن عربی اوقات خوشی را در آنجا سپری کرد. اما این بهروزی و بهکامی چندان دیری نپائید. به سال ۵۶۳/۱۱۶۸ ابو یعقوب یوسف که مدّعی حکومت تحت نام امیرالمومنین بود، با شاهان منطقهٔ لئون و قشتاله (=کاستیل) قراردادِ صلحی منعقد کرد.[۷۱] یک سال بعد ابن حموشک، پسر خواندهٔ ابن مردنیش که بازویِ توانای وی نیز به شمار می‌رفت، پدر خواندهٔ خویش را ترک گفت و به خدمت الموحّدون پیوست. از آن پس، سلطان المومنون می‌توانست همهٔ قوای خویش را در آخرین حمله بر ضدّ حاکمان منطقهٔ لوانته متمرکز سازد. وی تردیدی نداشت که اگر شرایط خاصّی پیش نمی‌آمد چیز مانع نقشه‌های وی نمی‌گشت. به سال ۵۶۵ق زمین لرزه‌ای در اندلس رخ داد؛ قرطبه، اشبیلیه و قرناطه به شدّت دچار خسارت شد؛ به نظر می‌آید مرسیه به نحوی معجزه‌آسا سالم ماند.[۷۲] در عین حال ابو یعقوب نیز متحمّل دشواریهای خاصّ خود نیز بود: درست در همین ایام، سلطان الموحّدون در مراکش به بیماری سختی دچار آمد. دورهٔ نقاهت وی دو سال به طول انجامید و همینکه اندکی بهبود یافت به اشبیلیه بازگشت؛ در اینجا سپاهیانی گرد آورد و بر ضدّ ابن مردنیش روانه کرد، که در اینجا دچار شکست شد و مجروح گشت و بار دیگر به پشتِ قلاعِ مُرسیه پناه جست. اگر

---

۷۰. مشکاة الانوار ص۱۱ در این مورد تفاوت در کنیه (ابوالولید در فتوحات ۲، ص۳۱ و روح‌القدس ص۲۲ و ابوالولی در اجازة، ص۱۱۷) به عنوان خطای فاحش یا غلط املایی یاد می‌شود که در قرائت نسخهٔ خطی پیش آمده است.

۷۱. ابن عذاری، بیان ۳، ص۷۸

۷۲. بوش ویلا *Sevilla Islamica* ص۲۵۷ و نیز بیان ۳، ص۸۴

اقوال تذکره‌نویسان را باور کنیم، در اینجا بود که علائمِ آشفتگیِ روانی و نشانه‌های جنون در وی بروز یافت. وی معاصران و یاران خود را شکنجه کرد، خواهر خویش را در توطئه‌ای به قتل رساند، فرزندان خویش را در خاک و خون افکند، دو تن از وزیران خویش را تا دم مرگ در زندان محبوس ساخت و عاقبت، به سال ۵۶۷ق واپسین نَفَس‌های خود راکشید و مُرد و مایهٔ آسودگی اقربای خویش را فراهم آورد.[۷۳]

اولادِ وی بی درنگ به قصد اشبیلیه آنجا را ترک گفتند تا به اطاعتِ حاکمِ الموحّدون در آیند و همراه خویش نفوس برجسته و مشهور شهر را نیز بُردند. آیا پدر ابن عربی در زمرهٔ این افراد بوده است؟ احتمال بسیار می‌رود که چنین بوده است. به هر حال به سال ۵۶۸ق خانوادهٔ ابن عربی یکبار و برای همیشه مرسیه را ترک گفتند و در پایتخت اندلس سکنی گزیدند و در اینجا بود که پدر ابن عربی به خدمت سلطان ابویعقوب در آمد.[۷۴]

ابن عربی جوان در این شهر با نمایشی خیره‌کننده و سحرآمیز روبرو گشت. اشبیلیه به استثنای باغ‌های بی‌شمارش و چَشمه‌های آب فراوانش، اندک شباهتی به شهرِ خلوت و آرام مرسیه داشت. اشبیلیه شهری شلوغ و پر ازدحام، مملوّ از جمعیت و با سر و صدای بسیار بود. در اینجا اَعراب با اَعجام، اندلسی با بَربَر، مسلمان در کنار مسیحی و یهودی، گردِ هم جمع بودند؛ علمای مذهبی و فقهای مذاهب متنوّع، در کنار شاعران و فیلسوفان زندگی می‌کردند؛ فاسدترین مردم همراه با دزدان و همدوش زهّاد و قدّیسان درکنار هم می‌زیستند. اشبیلیه شهری بس وسوسه‌انگیز و اغواگر بود.

ایّامِ جاهلیهٔ من

زمانی که فرانسیس آسیزی که یکی از دیگر قدّیسان سواحل مدیترانه به شمار می‌آید و حدود ده سال دیرتر از شیخ الاکبر وفات یافت، به دورهٔ عصیان و اضطراب خود اشاره می‌کند و آن را با این گفتهٔ دراماتیک خویش که «ایامِ جوانی سراسر گناه من» تشریح می‌نماید، به خوبی معلوم بود که منظور وی از این کلمات چه بود. ولی

---

۷۳. بیان۳، ص۹۵-۸۷

۷۴. نفحه ۲، ص۱۶۲.

هنگامی که ابن عربی همان دوران از حیات خویش را به لطف اصطلاحات خود، «ایام جاهلیه» می‌خواند، دقیقاً چه مقصود و معنایی از آن در نظر داشت؟ اصطلاح ایام جاهلیه همان کلمه‌ای است که در تاریخ تمدن اسلامی بر حسب سنّت تاریخ نویسان، به زمانی اطلاق می‌شد که پیش از اسلام، اعرابِ مشرک بدان روزگار می‌گذرانیدند. اطلاق این اصطلاح از طرف ابن عربی به دوران حیات اولیهٔ خویش آیا به این سبب نبود که وی مانند بسیاری دیگر، فریفتهٔ زرق و برق‌ها و جذابیت‌های شهر اشبیلیه گشته بود، جذابیت‌هایی که شاعران بسیاری در غزل‌های خویش به آن اشارت داشتند.[۷۵]

قرطبه و اشبیلیه همیشه رقبای یکدیگر بودند. اگر چه در نخستین قرون بعد از فتوحات اسلامی، قرطبه اهمیت بیشتری داشت ولی عاقبت تحتِ فروغِ اشبیلیه به زانو در آمد. با روی کار آمدن حکومت الموحّدون بالاخصّ تحت حکومت امیر دوم طایفهٔ المومنین، سلطان ابو یعقوب یوسف، اشبیلیه پر فروغ‌ترین دوران خود را سپری می‌ساخت. این شهر اقتدارِ اقتصادی و سیاسی خویش را تحت دو نام به چنگ آورد: وادی الکبیر و القرافه که دو رودخانهٔ پر آب بودند که تا قلب اندلس ادامه می‌یافتند و در غرب شهر اشبیلیه روان بودند.

رودخانهٔ وادی‌الکبیر که از قرطبه سر چشمه می‌گرفت از نظر نویسندگان عرب‌زبان با دجله و فرات و نیل مقایسه می‌شد. این رودخانه با بندرها و اسکله‌های خود بزرگترین مرکز اقتصادی اشبیلیه و در عین حال، شاهراه ارتباطی شهر نیز به شمار می‌رفت.

انواع گوناگون و فراوانِ امتعه و کالاهای بازرگانی ــ نظیر حبوبات و کتان و روغن و غیره ــ با قایق‌های بزرگ به اینجا حمل می‌شد، برخی برای مصارف داخلی و برخی نیز برای صادرات؛ در سواحل این رودخانه در اشبیلیه همهٔ اصناف مردم و زائران و تجّار، خواه مواطِن و خواه بیگانه دیده می‌شد.[۷۶] به هر حال حتی به رغم این پیروزی‌های درخشانی که شهر را مأمنی مطمئن برای همگان ساخته بود و محافظان و

---

۷۵. دربارهٔ شاعرانی که در آن دوره در اشبیلیه می‌زیستند بنگرید به پرس، *Poesie andalouse* ص ۱۳۴ به بعد.

۷۶. در مورد اهمیت این رودخانه بزرگ بنگرید به بوش ویلا، *Sevilla Islamica* ص ۲۱۶-۲۰۶.

عسس‌های مخصوصِ شهر که مامور حفظ قانون و امنیت بودند، رودخانهٔ وادی الکبیر در عین حال، مکانِ مناسبی برای همه گونه فسق و فجور نیز بود. شراب و زن و موسیقی ارزان، آزادتر از هر جای دیگر، در دسترس همگان قرار داشت. پیش‌تر از این، ابن عبدون نوشته بود: «ملاحان اجازه ندارند از کنار زنی بگذرند که سیمایی چون روسپیان دارد.... در آنجا زن به طور مطلق حرام است، زنی که در غایت آرایش در ضیافات توام با شرابخواری در کنار رودخانه حاضر است و خود را در البسهٔ نازک و زیبا آراسته است.»[۷۷]

بر طبقِ اشعارِ غزل‌سُرایانِ عرب، رودخانهٔ وادی الکبیر به مثابهٔ گردنبندِ دوشیزه‌ای بُرنا بود که القُرافه، تاج وی به شمار می‌آمد. در اینجا بود که انواع محصولاتِ کشاورزیِ دولت اشبیلیه جمع می‌گشت و بیست یا سی مایل دورتر باغ‌های زیتون و مزارع کتان و پنبه و باغ‌های میوه قرار داشت.[۷۸]

زمانی که مهاجرانی نظیر خاندان ابن عربی به سال ۵۶۸ق پا به اشبیلیه گذاشتند آن را شهری یافتند که در جریانِ رشدِ سریعی قرار داشت. یک سال قبل، سلطان ابویعقوب یوسف که مجذوب و مسحور پایتخت اندلس شده بود، طرح‌های عمرانی بسیاری را آغاز کرده بود که منظرهٔ شهر را به نحوی شگرف چنان تغییر داده بود که از خارج شهر نیز اثراتش مشهود بود. پیش از هر چیز، وی تصمیم گرفت پلی بر روی شعباتِ رودِ وادی الکبیر بنا نهد تا ارتباط دو طرف را بر قرار سازد یعنی اشبیلیه را به تریانا بندری در کنار القرافه متّصل کند. این مهم حائز دو جنبهٔ اقتصادی و ارتباطی بود که شهر را به بیرون از آن مرتبط می‌ساخت.[۷۹] در همین سال وی به معماران دستور داد تا به ساختن تعدادی قصرهای کوچک و بزرگ در اطراف اشبیلیه پردازند که به «بحیره» معروف بودند و محاط به باغ‌های وسیع و مزارع سبز و درختان زیتون بودند که از القرافه آورده و در اینجا کاشته بودند.[۸۰] افزون بر اینها وی به سال ۵۶۷ق

۷۷. ابن عبدون، مسلمانان اشبیلیه، ص۸-۱۲۷.

۷۸. بای القرافه بنگرید به *Sevilla Islamica* ص۳۳۹-۳۲۳.

۷۹. همان، ص۱۵۹ و ۲۷۱

۸۰. همان، ابن صاحب الصلاة، المن ۲، ص۴۶۷-۴۶۴

نقشه‌هایی طراحی کرد تا مسجدِ جامعِ شهر معروف به ابنُ عَدباس را که در زلزلهٔ اخیر ویران شده بود، تعمیر کند و محلی برای اجتماع مردم شهر اشبیلیه فراهم آورد. بر طبق گفتهٔ ابنُ صاحِبِ الصَّلاة مسجد مزبور ــ که مناره‌های مشهورش هنوز بر جای مانده است ــ به سال ۵۷۱ق تکمیل شد ولی فقط به سال ۵۷۷ق بود که به طور رسمی افتتاح شد.[۸۱] اما از میان همهٔ طرح‌های عمرانی که به دستور سلطان اجرا می‌گشت، مفیدترین و بهترین آنها البته برای عموم ساکنان شهر اشبیلیه، و نه لزوماً برای اَعیان و اَشراف، بازسازی کانال‌های آب‌رسانی بود که قدمتش به روزگار رُم می‌رسید. به لطفِ این طرح، تمامی مردم شهر به آب آشامیدنی دسترسی می‌یافتند. افتتاح رسمی این طرح در ۱۵ جمادی الثانی ۱۱۷۲/۵۶۷ فرصتی مناسب بود تا جشن‌های سلطنتی بر پا شود و همهٔ اقشار مردم در آن شرکت یابند.[۸۲] شاهدان عینی می‌گفتند جلال و شکوه شهر در آن دوران چنان می‌نمود که تاکنون مشاهده نشده بود.

با این همه، چیزی که می‌بایست بیش از همه چشم زائران را به خود خیره ساخته باشد، معجونِ عجیب و غریبِ تضادّها در شهر بود، فقر و غنا، ثروت و تهیدستی، پارسایی و هرزگی چنان در هم تنیده بود که گویی سرتاسر شهر را گرفته است. حکومت الموحّدون در ابتدای کار خود، بالذّات مذهبی و دینی می‌نمود[۸۳]، شاگردانِ مهدی بن تومرت مأموریت خود را به عنوان احیای اسلامِ ناب و نیز اصلاح اخلاق فاسدان و شریران منطقهٔ اندلس توصیف می‌کردند که به برقراری مجدّدِ توحید حقیقی یا وحدانیت خالص می‌انجامید. حکومتِ الموحّدون یک دولتِ دینی و مذهبی بود که بر طبق آن، دین و مذهب ناظر بر جمیع اعمال روزمرهٔ فرد بود. عبدالمومن به طریقتِ فکریِ شیخ خویش باور داشت و تعالیم مهدی را بی‌هیچ تساهل و اغماضی به کار می‌بست. وی شخصاً مردی متعصّب و خُشکه‌مقدّس بود و طبعاً تمایل به زهد خام داشت و بر اجرای حدود و مجازات بر حسب فقه اسلامی و آیاتِ قرآنی، راسخْ قَدَم

---

۸۱. همان ۲، ص ۴۷۴ به بعد.

۸۲. همان ۲، ص۴۶۸ به بعد و نیز *Sivilla Islamica* ص ۲۳۱-۲۲۹.

۸۳. در خصوص لحاظ قرار دادن نوع حکومت الموحّدون بنگرید به تورانو، نهضت الموحّدون در شمال آفریقای قرون وسطی، نشر پریستن ۱۹۶۹م.

می‌نمود. در این حکومت، شُربِ خَمْر مستوجب حدّ بود؛ هر کسی که در استعمال عطر به هنگام نمازهای واجب کوتاهی می‌کرد، ناقض عهد خدا به شمار می‌رفت؛ یهودیان و مسیحیان یا باید اسلام آورند و یا جلای وطن گویند.[۸۴]

ابو یعقوب یوسف، جانشینِ وی شخصاً دارای تحصیلات کلامی و فقهی بود و بر خود می‌بالید که دو کتاب از صحاحِ ستّه یعنی دو مجموعهٔ معتبر از احادیث نبوی را نزد اهل حدیث، استماع و تحصیل کرده است. وی ذهنی وقّاد و نقّاد داشت و دوستدار علومی نظیر طبّ و فلسفه و نجوم نیز بود و کوشید وجوهِ سرشناس علوم و دانشمندان نامی نظیر ابن طُفیل و ابن رشد و ابن زهر را گرد خود جمع آورد.[۸۵] نویسندهٔ معجب می‌گوید: «وی بهتر از هر کسی دیگر به زبان عربی اشراف داشت و بر عِلمِ اَنسابُ العرب و رجال آنان و تاریخ عرب قبل و بعد از اسلام مسلّط بود؛ وی خود را ملزم به مطالعهٔ این علوم می‌دید بالاخصّ زمانی که فرمانروای اشبیلیه شد.... ماهرتر از وی در نقل و قرائت از قرآن وجود نداشت، در حلِ معضلاتِ مباحثِ لغوی و نحوی بی نظیر بود و در لغت تحصیلات کامل داشت..... شرافتِ ذاتی و هوش جبلیِ وی، او را مهیای آموختن فلسفه می‌ساخت.... کوتاه سخن آنکه، خواه پیش از وی یا پس از وی، در میان حاکمان الموحّدون نتوان نظیری برای وی یافت.»[۸۶] فارغ از اغراق‌هایی که در وصفش گفته‌اند، می‌توانیم به لطف این گزارش‌ها با سیمای مردی روبرو گردیم که تحصیلات و علائقش محصور به علوم حوزوی و دینی نمی‌گشت.

الموحّدون در تبعیت از مَثَلِ اَعلای خویش یعنی سلطان ابویعقوب یوسف، جملگی به احیاء جامعهٔ اندلس علی العموم و شهر اشبیلیه علی الخصوص، علاقه داشتند. اشبیلیه چونان یک کورهٔ مذاب می‌نمود؛ در اینجا جمیع نژادها و طوایف مذهبی گرد هم جمع بودند درست به همانگونه که اصناف گوناگون، نظیر خنیاگران و غزل سرایان و ارباب موسیقی در معیتِ علماء مذهبی و حکماء و فیلسوفان در کنار

---

۸۴. دربارهٔ عبدالمومن بنگرید به دائرةالمعارف اسلامی؛ هیوچی میراندا، تاریخ امپراطوری الموحّدون ۱، ص۲۱۷-۲۰۷

۸۵. دربارهٔ ابویعقوب بنگرید به دائرةالمعارف نشر۲، مراکشی، معجب، ص۱۸۸-۱۷۰ و نیز میراندا، تاریخ۱، ص۳۱۲-۳۰۳.

۸۶. المعجب، ۱۷۰ به بعد.

هم می‌زیستند. هرزگی و پارسایی، گناه و پاکدامنی، فسق و زهد و بالاخره مرتدّ و مؤمن، دو خواستگارِ شهر اشبیلیه به شمار می‌رفتند. ابن عربی قطعاً سیمای دوم این شهر را آزموده است ولی آیا این امر، زمانی بوده است که وی نیز به وجههٔ نخست نزدیک شده بود؟

سال‌های نوجوانیِ ابن عربی به عنوان پسر یک خاندان اصیل و اشرافی و مرفّه در آرامش و کامجویی سپری گشت. به نظر نمی‌آید که در مدارسِ مذهبی و قرآنی حاضر شده باشد، یعنی مدارسی که بر طبق گفتهٔ ابن عربی آموزگارانش غافل و میان‌مایه بودند.[۸۷] بی شکّ ابن عربی، نظیر هر فرزند طبقهٔ اشرافی و شریف در آن دوران، نزد آموزگارانی که به منزل می‌آمدند، درس می‌خواند. به هر حال این نکته به یقین بر ما معلوم است که وی قرآن را نزد «مردی از اهل طریقت» یعنی ابوعبداللّه الخیّاط آموخت که تا مدّت‌ها بعد همواره با وی مرتبط بود. چنانکه در کتاب روح‌القدس می‌گوید: «زمانی که کودکی بیش نبودم قرآن را نزد وی (یعنی ابوعبداللّه الخیّاط) آموختم و وی مرا مجذوب خویش کرد؛ او همسایهٔ ما بود..... در میان شیوخی که در رجوع به طریقت دیده‌ام هیچکدام چنان نبود که بخواهم چون او باشم مگر وی و برادرش.»[۸۸] بعد از سالیان بسیار، ابن عربی در خلالِ سفرهایش به شرق یکبار دیگر با برادران خیاط در قاهره دیدار کرد و چند ماهِ فراموش ناشدنی از جمله ماهِ رمضان را با آنان گذراند.[۸۹] از جمله صوفیان اندلسی که ابن عربی در کودکی محضرش را درک کرد، ابو علی شکّاز است. وی دوست نزدیک عموی ابن عربی یعنی ابومحمّد العربی بود که می‌بایست یکی از مشایخ طریقت وی بوده باشد.[۹۰]

---

۸۷. مسلمانان اشبیلیه، ص۵۵-۵۴.

۸۸. روح‌القدس ۹ و ۱۰، ص۹۳ و صوفیان اندلسی ص۹۲ و با تفصیل بیشتر در درّةالفاخره ص۹۴ و نیز بنگرید به محاضرة الابرار ج۲، ص۳۱ در روح‌القدس بخشی مفصل مربوط به وی هست که می‌توان بدان رجوع کرد. (مترجم فارسی روح‌القدس را بر طبق مجموعهٔ زیر معرفی کرد، ابن عربی: مجموعة رسائل ابن عربی، المجموعة الاولی، دارالمحجة البیضاء بیروت الطبعة الاولی ۲۰۰۰م).

۸۹. روح‌القدس ص۹۳ و صوفیان اندلسی ص۹۱.

۹۰. روح‌القدس بخش ۱۲ ص۹۸-۹۶ صوفیان اندلسی ص۹۶ که در اینجا ابن عربی اظهار می‌دارد که وی بعد از ورودش به طریقت تا هنگام مرگ وی به دیدار با وی ادامه داد.

در اخبار سال ۵۷۴/۱۱۸۴ در شهر اشبیلیه نقل است که این سال، سال سیاه و نامبارکی بود. اطراف رودخانهٔ وادی الکبیر ــ که تا آن سال حاصلخیز و سرشار از نعماء بود ــ در این زمان سبب فلاکت و تهیدستی و ویرانی گشت. سیل آمد و سدّهای رودخانه در هم شکست و آب همه جا را فرا گرفت و محصولات زراعی را از میان برد.[۹۱] در همین سال، قرارداد صلحی که به سال ۵۸۹ق - ۵۸۶ق میان خلیفه و شاهزادگان لئون و قشتاله و پرتغال منعقد شده بود، فسخ شد و شاه پرتغال یعنی آلفونسو اهل نیکوز پسر خود یعنی سانچو را برای حمله به اشبیلیه روانه کرد. دو دشمن در الغرافه رو در روی هم شدند و الموحّدون شکست را پذیرفتند.[۹۲] امّا هیچیک از این وقایع به نظر نمی‌رسد که آرامش خاطر و آسودگی خیالِ محیی‌الدین را در این دورانِ پُر اضطراب بر هم زده باشد، زیرا وی دربارهٔ این حوادث هیچ نگفته است. او به ندرت پدر خویش را در اسفاری که داشت، همراهی می‌کرد.[۹۳] او از طبقهٔ امیران بود و خود را ملزم به وفاداری به حکومت اشبیلیه می‌دید[۹۴]. چنان به نظر می‌رسید که سرنوشت وی چنان است که باید جا پای پدر خویش نهد....

اما این جوان به راهی دیگر رفت. او دغدغه‌هایی مربوط به نیازهای روحانی و باطنیِ معلومی داشت، معهذا تردید در انتخابِ شیوهٔ زندگی هنوز به مرحلهٔ حادّ خویش نرسیده بود. این دورهٔ از حیات وی همان ایّام الجاهلیهٔ او بود: برهه‌ای از حیات که ابن عربی بر سر دو راهی بود؛ از سویی میل به کامجویی از لذائذ دنیوی ولی مطابقِ با شریعت داشت و از سویی نیز به خداوند، راغب بود. در این برهه از زمان، وی معرفتی ناقص از عالَمِ حقّ داشت و آن را به کمالش نمی‌شناخت. البته این بدان معنا نیست که وی فی‌الواقع از امر خدا نافرمانی کرده است؛ بلکه به این معناست که حضرت حقّ را به سادگی در حداقلّ معرفت می‌شناخت. خود وی در کتابِ روح‌القدس چنین اعترافی دارد: «زمانی که شب به پایان رسید دوستانِ پَست و شرور من که با من همراه

---

۹۱. اشبیلیه اسلامی ص۲۱۵ و بیان ۳، ص۱۱۲.

۹۲. هیوچی میراندا، تاریخ ۱، ص۲۷۸.

۹۳. فتوحات ج۴، ص۵۴۰.

۹۴. ابن ابار، التکمله، به اهتمام کودرا، مادرید، ۱۸۸۹ بخش ۱۰۲۳ و ابن عبد المالک المراکشی، الذیل و التکمله، به تصحیح احسان عباس، ج۴، ص۴۹۴.

بودند، خواستند قدری بخوابیم زیرا از فرطِ رقص و شادی خسته بودیم «و قد تعبنا من کثرات من الرّقص». به بستر رفتیم اما حدود یک ساعت بعد بلافاصله صدای مؤذّنی بلند شد. برای انجام فریضهٔ وضو و نماز بر خاستیم؛ معمولاً فریضهٔ وضوء را به حداقلّ انجام می‌دادیم و می‌بایست به مسجد رویم. اما بیشترِ اوقات در چنین حالتی ترجیح می‌دادیم تا در خانه به انجام فریضهٔ نماز مشغول گردیم و سورهٔ کوثر و فاتحه بخوانیم..... زمانی که نسبت به دیگران حالم اندکی بهتر می‌بود بعد از وضو به مسجد می‌رفتم. اگر زمانی به آنجا می‌رسیدم که می‌گفتند نماز پایان یافته است، چندان افسوس نمی‌خوردم؛ بلکه بر عکس.... و اگر از سر صُدفه برای نماز به موقع می‌رسیدم، پشت سرِ امام جمعه می‌ایستادم و یکی از این دو حالت روی می‌داد: یا به طور کامل مجذوب حالت روحانی می‌شدم و غرقه در عالم روحانی متفکّر می‌گشتم و از استماعِ اَلحانِ خوشِ بدیع، مسرّت می‌یافتم زیرا وی پنج آیه تلاوت می‌کرد و در این اوقات به ذکرِ اَوراد در درون خویش مشغول بودم و این افکار بارها و بارها به سراغم می‌آمد تا آنجا که دیگر هیچ نمی‌فهمیدم که امامِ جمعه چه تلاوت می‌کند. یا آنکه در حینِ تلاوتِ دعا به مردم می‌نگریستم که به کار خویش مشغولند و تنها با حرکات دست و پا به تقلید می‌پردازند.... در این حالت، دوباره خواب بر من چیره می‌شد و در چنین حالی نظر به امام جمعه داشتم که کی نماز را به پایان می‌برد؛ گاه قرائت طولانی وی غیرقابل تحمل می‌شد و در نجوا با خودم شروع به طَعن و لَعن می‌کردم: با تلاوت سورهٔ حشر و واقعه به کجا می‌خواهد برسد!! آیا نمی‌تواند با خواندن سورهٔ انفطار و فجر[۹۵] به آنجا رسد؟! مگر حضرت رسول خود نفرموده است که نماز کوتاه و مختصر باشد؟»[۹۶]

---

۹۵. سورهٔ انفطار (۸۲) و فجر (۸۹) کوتاهتر از حشر (۵۹) و واقعه (۵۶) است.

۹۶. روح القدس ص۴۲. (متن: فإذا کان آخر اللیل أنام والجماعة السوء مثلي وقد تعبنا من كثرة ما رقصنا فلا نلحق ننام إلاّ والصبح قد قام فنقوم نتوضأ أقل ما ينطلق عليه اسم الوضوء ثم نجيء إلى المسجد هذا إذا وفقت وإلاّ فالأغلب على من هذه حالته أن يصلي في بأنا أعطيناك الكوثر و سورة الفاتحة كيف ما كانت والقنوت ليس بواجب فاتركه وانقرها مخففة جداً ثم اضطجع لاستريح هيهات والله ما كانت طريق الله هكذا، و إن كنت موفقاً أكثر من غيري توضأت و خرجت إلى المسجد و إذا

←

این اعتراف را باید ارزشمند شمرد زیرا بسیار واقعی و عاری از تکلّف است و یکی از آثارِ هنری به شمار می‌آید که مَقصدش ــ مانند بسیاری از اعترافات از این نوع ــ آن است که مقایسه‌ای میان دو مرحلهٔ «قبل» و «بعدِ» زندگی پدید آورد. این اعتراف کمک می‌کند تا بر آنچه در ذهن ابن‌عربی می‌گذشت، نوری بتابد و احساساتِ متناقض وی روشن گردد. وی به تمجید از عموی پیرِ خویش می‌پردازد که در یک صبحِ صادق و مبارک، عطّاری خویش را رها کرد و رفت تا خویش را وقف خدا کند؛ ابن عربی از ابوعبداللّه الخیّاط سپاسگزار است که به لطف وی به اسرار قرآن فائز شد و در دل، رویای روزی را داشت که نظیر این مرد مقدّس گردد. با این وصف، ابن عربی هنوز در خلالِ این دوران نمی‌تواند از حداقلّ لذائذ زندگی، نظیر شب‌های طولانی موسیقی و رقص به همراهی دوستانش چشم بپوشد. او «جاهل» است یعنی غافل؛ او هنوز از خویشتن برون نیامده است و اگر ما خود را تنها به منابعِ انکارناپذیری محدود سازیم که اطّلاعات اندکی به دست ما می‌دهد و اگر معلوم گردد که توبهٔ روحانی ابن عربی، اِعراضِ بغتی از زندگیِ بیهوده نبوده است، در این صورت باید گفت این دوران جاهلیه از چیزی که او ظاهراً مُراد کرده است، باید مطلبی بیش از غفلت بوده باشد، شاید نوعی جنون و تغافل.

← دخلت فیقال لي قد صلّی الناس فلا أجد لذلک حزناً و لا أکترث بل أقیم الصلاة و أُصلّي و کأنه ما فاتني شيء إلّا لا هي القلب مسروراً وأقول بلسان الحال قد حصل لي أجر الجماعة بقصدي و أراحني اللّه من تطویل الامام و إن أدرکت الصلاة مع الإِم فإنا في تلک الصلاة علی أحد وجهین إذا کنت مستریح القلب من کل شيء أما حاضر في لیلتي البارحة و حسنها ما کان أحسن ذلک القوال و شعره و اقضي صلاتي کلها في هذا حتی لا أدري ما صلّی الإِمام و لا بما صلّی و إنما رأیت الناس یفعلون شیئاً ففعلت مثلهم رکعوا فرکعت و سجدوا فسجدت و وقفوا فوقفت و جلسوا فجلست أویکون النوم قد أخذ مني و هي الحالة الثانیة فأترقب عند ذلک فراغ الإِمام و ثثقل علی القراءة و أغتاب الإِمام فی نفسي و أمقته و أقول ما أثقله قد أفتتح سورة الحشر أو الواقعة هلاکان قنع بالانفطار و الفجر و النبي (ص) قد أمرنا بالتخفیف هذا خلاف السنة. م)

۲. رسالت

آنگاه که خدا مرا به خود خواند

کی؟ چطور؟ چرا؟ این همان پرسش‌هایی است که هر فردِ «عادی» به هنگامی که می‌شنود مردی به یکباره از همه چیز بُرید و خدا را بر هر چیزی برگزید، بی‌درنگ از خود می‌پرسد.

گاهی می‌رسد که آدمی روایاتی از جزئیاتِ زندگیِ فردِ متحوّل شده در اختیار دارد، نظیر اعترافات آگوستین قدیس که خواننده را یاری می‌دهد تا به پاسخ‌های مزبور دست یابد: امّا حتی در این مطلوب‌ترین شرایط و بهترین اوضاع و احوال، حتی در این گزارش‌های «عریان» و «صریحی» که برای تبیین این واقعه، فراهم آمده‌اند تا فارغ از قیود مذهبی و دینی، باقی بمانند و با این وصف، قربانیِ این نوعِ ادبی شده‌اند، آیا چنین اعترافاتی آنقدر کافی به نظر می‌آیند که ما بتوانیم اعماقِ قلب و روان فرد متحوّل را اندازه گیریم و این غرابتِ میان دو نحوهٔ زندگی را دریابیم و حوادث بی‌ارتباط با هم را درک کنیم؟ در غالب موارد اگر ما مجبور می‌گشتیم خود، در پیِ فردِ متحوّل به همان ژرفایی فرو افتیم که وی افتاده است، در می‌یافتیم که چرا فردِ قدّیس سکوت پیشه می‌کند و تاریخ، در این لحظه خاموش می‌ماند. در واقع این حالت، همانی است که در خصوص ابن عربی رخ داد.[1] باید گفت که نوشته‌های وی دربارهٔ

---

۱. اگر چه ابن عربی بیش از چند بار، و به دفعات، بسیاری از مراحل تحول خویش را که مربوط به

←

این تحوّل روحانی، به صورت منظّم و مبوَّب، نکاتی از قبیل تاریخ دقیق و مراحلِ طریق و نوع محاورات در بر ندارد. به هر حال، در خلالِ هزاران صفحه دست‌نوشته‌های وی که آثار بی شمار وی را تشکیل داده است، غالباً روی می‌دهد که وی منظری را با جزئیاتِ تمام به تصویر می‌کشد که به لطفِ نقلِ تجاربِ روحانیِ خود او فراهم آمده است. البته معدودی استثناء نیز هست که جزئیات بسیار ارزنده و موثّقی را در قالب کلماتی موجز و مختصر آورده است که در این صورت باید گفت از اختیار وی خارج شده است. با گردآوری این فقرات پراکنده و معدود و با بهره‌یابی از گزارش‌هایی که شاگردان و تذکره‌نویسانش مرقوم داشته‌اند، می‌توان همت کرد و پاسخ هایی برای پرسش‌های مزبور فراهم آورد.

با رجوع به فقراتی از نوشته‌های ابن عربی که به تصریح یا تلویح به «رجعتش به سوی خداوند» ارجاع داده است، می‌توان به رجعت بغتی و نابهنگامِ وی در قالبِ اصطلاحاتی نظیر خلوت و فتح و مبشّره و البته گاهی به ندرت نیز، به کلماتی نظیر توبه و رجوع بر خورد.[۲] این اصطلاحات حاوی فقرات بسیار نامتقارن و پراکنده‌ای است که هماهنگ ساختن آنها با یکدیگر و به یک سلک در آوردنِ آن‌ها بسی دشوار است ولی فرصتی برای ما فراهم می‌آورد تا به بازآفرینی یک گزارشِ مقبول از گفتهٔ مکرّرِ «رجعت الی اللّه» در زندگی ابن عربی توفیق یابیم.

یکی از فقرات بسیار مشهور در فتوحات، پاسخ به پرسش اوّل یعنی «چه زمانی» را فراهم می‌آورد. عثمان اسماعیل یحیی در یک فقرهٔ دیگر از «فتوحات» دربارهٔ ورود ابن عربی به «طریقت» به سال ۵۸۰/۱۱۸۴ می‌رسد و آن را ثبت می‌کند، و این فقره آنجاست که ملاقات میان این ولیّ و آن فیلسوف (یعنی ابن رشد) در حوالی همان

← تقدیرات روحانی وی بود، در نوشته‌های بسیار خود به تصویر کشیده است، ولی باز هم در گفتن نکات اصلی خویشتنداری کرده و تصویر ارائه شده در پشت «مکالمات» وی محجوب گشته است. البته جزئیات بیشتر احوال خود را که شفاهاً به شاگردان خود گفته است (و من به آنها استناد خواهم کرد)، به عقیدهٔ من این خویشتنداری را بی اثر کرده است.

۲. خلوه: فتوحات ج ۲، ص ۱۵۳ و ج ۳، ص ۴۸۸؛ فتح: فتوحات ج ۱، ص ۱۵۳ و ۶۱۶؛ مبشّره و واقعه: فتوحات ج ۲، ص ۴۹۱ و ج ۴، ص ۱۷۲؛ توبه: فتوحات ج ۲، ص ۴۹ و ج ۳، ص ۴۹؛ رجوع: فتوحات ج ۲، ص ۴۹۱ و ۵۴۸ و ج ۴، ص ۱۷۲ و روح‌القدس ص ۹۸.

سال روی داده است.[۳] این گزارش در مورد پرسش مزبور یک تاریخ دقیق را به دست می‌دهد که ظاهراً هر گونه حدس و گمانی را مردود می‌شمارد. ابن عربی خود شرح می‌دهد چگونه «روزی در قرطبه نزد قاضی شهر ابوالولید بن رشد وارد شدیم زیرا مشتاقِ دیدار من بود چراکه وی فتوحی راکه بر من دست داده بود، شنیده بود و از این بابت سخت دچار تعجّب و حیرت شده بود. لذا پدرم مرا مطابق با خواسته وی به سوی وی فرستاد تا مرا ببیند زیرا پدرم جزو دوستان وی بود و من در آن موقع کودکی بیش نبودم و موی بر صورتم نرسته بود.»[۴]

در این صورت، بر طبق این گفته، محیی‌الدین نوجوانی به نظر می‌رسید که حداکثر پانزده سال داشته است. اگر آنطور که عثمان اسماعیل یحیی پنداشته است، تاریخ ملاقات با ابن رشد سال ۵۸۰ق بوده باشد، ابن عربی در آن موقع ۲۰ ساله بود و بی شکّ باید رشد موهای صورتش بیش از آنی باشد که خود گفته است. عدم رشد موهای صورت، این احتمال را بیشتر قوّت می‌دهد که ملاقات مشهور با ابن رشد می‌بایست حوالی ۵۷۵/۱۱۷۹ رخ داده باشد. بی شکّ ظاهراً حیرت‌آور به نظر می‌رسد شخصی معروف و مشهور نظیر ابن رشد ـ مردی که نزد سلطان بسیار معتبر و معتمد بود و در همان دوران منصب قضاوت در شهر قرطبه را نیز بر عهده داشت[۵] ـ خواهان ملاقات با نوجوانی باشد که مدّعی است که امینِ اسرارِ ملکوت است. ولی تذکره‌نویسانِ عرب از این قضیه چندان به تعجّب در نیامدند: بر طبق گفتهٔ ایشان، ابن رشد مردی متوسّط الحال بود و افزون بر این، تشنه و طالبِ معرفتی بود که هرگز از دانشی که داشت، حاصل نیامده بود و از علمِ خود خرسند نبود. معهذا ابن ابّار (۶۵۸/۱۲۶۰) در وصف او می‌نویسد: «هرگز اندلس مرد کاملی چون او، و حکیم دانایی به مثل او به خود ندیده است. شریف و دانا بود ولی هرگز به خود غرّه نشد و

---

۳. عثمان اسماعیل یحیی، تاریخ المؤلّفات ج ۱، ص ۹۴.

۴. فتوحات ج ۱، ص ۱۵۳.

۵. برای احوال ابن رشد بنگرید به مراکشی، معجب، ص ۱۷۴ و ۱۷۵ و ۲۲۴؛ ابن الحسن النباهی، تاریخ القضاة الاندلس، بیروت، ۱۹۸۳، ص ۱۱۱ و دائرةالمعارف الاسلامیه، ذیل ابن رشد و رنان Euvers complexes، پاریس ۱۹۴۹، ج ۳، ۱.

افتاده‌حال بود. از همان اوایل زندگی خود تا حین مرگ، در کسب علم می‌کوشید؛ حتی گفته‌اند که وی در طولِ عمر خویش هرگز از مطالعه و تحقیق دست بر نداشت و روزی نشد که کتاب نخواند مگر آن شب که پدرش وفات یافت و آن شب که ازدواج کرد.... او به تحصیل معارف قدما اشتغال جست و در این خصوص دلیلِ زمانِ خویش بود. تبحّرش در داروسازی و طبّ همانقدر بود که در فقه بود و البته در ادبیات و نحو نیز یک استادِ تمام عیار بود.»[۶]

همانطور که ابن‌عربی خود گواهی می‌دهد در طیّ یک دورهٔ خلوت به این فتح دست یافته بود[۷]. فتح اصطلاحی است که معنای لغوی آن «باز کردن» است ولی بر طبق مصطلحات اهل تصوّف، شاملِ فتح ربّانی و یا گشایش الهی است و نوعی «مُقامِ» بالاتر در طیِ اسفارِ روحانی سالک است؛ معمولاً این کلمه تنها بعد از یک دورهٔ طولانیِ ریاضت حاصل می‌آید[۸]. جالب است ذکر این نکته که ابن‌عربی در رسالةالانوار، بخصوص سالکانِ مبتدی را در حصولِ بغتی فتح اطمینان می‌بخشد: «و بر تو است که قبل از خلوت ریاضت پیشه کنی و ریاضت، عبارت از تهذیبِ اخلاق و ترکِ رعونت نفس و بردباری در مصائب و رنج‌هاست، زیرا انسانی که فتح او قبل از ریاضتش حاصل می‌گردد، هرگز مردی از او نیاید مگر به ندرت.»[۹] در حقیقت، ابن‌عربی خود شخصاً از جملهٔ این نوادر یا «حکمُ النّادر» است، چه که وی بر طبق گفتهٔ خویش چنین بود: «فتح من بر ریاضت من پیشی داشت»[۱۰] به عبارت دیگر آنچه بر

---

۶. ابن ابار، تکمله، نشر کودرا، فصل ۳، ص ۸۵.

۷. در مورد خلوت یاد شده در خصوص ابن‌عربی بنگرید به فصل ۷۸ و ۷۹ از فتوحات و رسالهٔ دیگرش به نام رسالةالانوار، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸، که به وسیلهٔ میخائیل خوتکیویچ در خاتم الاولیاء ترجمه شده است، بنگرید به نبوت و ولایت در آراء ابن عربی، ترجمهٔ شرارد کمبریج، ۱۹۹۳، فصل ۱۰.

۸. در خصوص مطلب فتح در خصوص ابن عربی بنگرید به رسالهٔ او به نام اصطلاحات الصوفیه (که وی در آن اصطلاح فتح را به کار برده است) حیدرآباد، ۱۹۴۸، ص ۱۱؛ و نیز فتوحات ج ۴، ص ۲۲۰.

۹. رسالةالانوار، ۱۹۴۸، ص۵ (مترجم فارسی عین متن را نقل می‌کند: و علیک بالریاضة قبل الخلوة و الریاضة عبارة عن تهذیب الاخلاق و ترک الرعونة و تحمل الاذی فان الانسان اذا تقدم فتحه قبل ریاضته فلن یجیء منه رجل ابدا الا فی حکم النادر.)

۱۰. فتوحات ج ۱، ص ۶۱۶ (عین متن: قد تقدّم فتحی علی ریاضتی. م).

وی روی داد، نوعی تجربهٔ امر الهی به نام جذبه بود، و جذبه مقامی است که در آن، سالک از خویشتنِ خویش بی خود می‌گردد[۱۱] که البته خارج از دایرهٔ سلوک نیست، یعنی آن مراتب روحانی که قدم به قدم در طریقت به سوی خدا راه می‌گشاید. ما بار دیگر به این مطلب باز خواهیم گشت.

اما این حکایت در نهایت از آن واقعه و فتحی که بر وی حادث گشته است، چیزی به ما باز نمی‌گوید. او خود می‌گوید که نوجوانی بیش نبوده است که از دنیا گریخته است. دربارهٔ این مقطعِ حسّاس از زندگی وی جمیع آثار ابن عربی مصرّانه سکوت پیشه می‌کنند و لذا ما برای یافتن پاسخ باید در جایی دیگر به جست و جو پردازیم. گویا فقط یکی از تذکره‌نویسانِ وی است که به نظر می‌آید به طرح مسأله پرداخته است و او، نویسنده‌ای است که مدت‌ها بعد از وی می‌زیست: القاری البغدادی (۸۲۱/۱۴۱۸ وفات). همانطور که پیش از این مذکور افتاد همهٔ اظهارت او در کتابِ مناقبِ ابن عربی را باید با حزم و احتیاط بررسی نمود. او که حامیِ غیور ابن عربی است، بر خود لازم می‌دید که به هر قیمتی، خوانندگان خویش را به تقدّس و ولایت و تشرّع شیخ الاکبر متقاعد سازد، و برای تحقّق این منظور (اگر چه در ایمان و خلوص وی جای شکّی نیست) تردیدی نمی‌کرد که متونِ وی را آنسان تغییر دهد تا آنها را چنان نماید که چیزی را بگویند که در حقیقت نگفته‌اند.[۱۲] مع الوصف، از آنجا که این متن تنها دست‌نوشته‌ای است که ظاهراً بر جای مانده است، می‌سزد بخشی از آن را نقل کنم: «وی [ابن عربی] در بین فرزندان امیران و شاهان و بزرگان این دنیا می‌زیست؛ پدرش وزیر حاکم اشبیلیه، سلطان المغربی بود. امیری که با پدرش رفاقت داشت، وی را به همراه دیگر شاهزادگانِ درباری به صرف شام دعوت کرد. زمانی که شیخ محیی‌الدین و دیگرانی که حاضر بودند شکم خویش را از خوراکی‌ها انباشتند، نوبت ساغر بود که به دور آمد. چون نوبت به شیخ محیی‌الدین رسید، دست به سوی

---

۱۱. دربارهٔ جذبهٔ فوق‌الذکر بنگرید به امیر عبدالقادر، *Ecrits sprituels* ترجمهٔ میخائیل جودکویتز، پاریس ۱۹۸۲، مقدمه، ص ۲۴.

۱۲. خصوصاً تفاوت قابل ذکر در مواردی است که میان نسخهٔ بغدادی و سایر نسخ دیگر وجود دارد.

ساغر کشید و خواست آن را بر لب نهد، ناگه صدایی شنید که خطابش داد: (ای محمّد، تو را برای این کار نیافریده‌اند!) بی‌درنگ جام را فرو نهاد و با حیرتِ تمام آنجا را ترک گفت. زمانی که به دربِ منزل خویش رسید مردی فقیر و ژولیده و بیچاره دید. او را با خود به اطراف شهر برد و البسهٔ خویش بر وی پوشاند و بعد مدّتی طولانی سر به بیابان گذاشت تا آنکه به قبرستانِ مخروبه‌ای رسید. تصمیم گرفت چندی در قبرستان بماند؛ در میان قبرها گوری خراب و ویران مشاهده کرد که در دلِ غاری فرو رفته بود. داخل گشت و به تلاوت آیات و ذکر الهی پرداخت. شیخ ابن عربی فرموده است: چهار روز در آن گورستان بماندم و وقتی که از آنجا برون می‌آمدم، جمیع معارفی که اینک دارم با خود به همراه داشتم.»[۱۳]

یک فقره سند دیگر هست که به نظر می‌رسد به آخر گزارش فوق در مناقبِ بغدادی مربوط است؛ اما به نحوی خیره‌کننده مقبول‌تر به نظر می‌آید زیرا از یکی نزدیکترین شاگردانِ شیخ الاکبر نقل شده است. این فقره در کتاب کوچکی به نام کتاب وسائِلُ السّائل اثر اسماعیل بن سُودَکین النّوری (۶۴۶/۱۲۴۸ وفات) آمده است.[۱۴] او با دقّتِ موفور و وسواسِ بسیار، مضامین گوناگونی را گردآوری کرده که شیخ وی گفته است و شامل نصایحی است که در طی مباحثات قبلی خود باز گفته است. در این کتاب وی می‌گوید که ابن عربی فرمود: «من قبل از فجر به خلوت رفتم و قبل از طلوع آفتاب به فتح دست یافتم. بعد از این فتح[۱۵].... در سپیده‌دمان، همهٔ مقامات را به دست آوردم. به مدت چهاده ماه در این مقام ماندم و به اسراری دست یافتم که بعدها در آثار خویش نگاشتم. وکان فتحی جذبان فی تلک اللّحظة.»[۱۶]

آیا این چهارده ماه دورهٔ خلوت شبیه همانی است که قاری البغدادی گفته است، یعنی در گورستان و به مدت چهار روز رخ داده است؟ به رغم هر پاسخی که بتوان به

---

۱۳. مناقب ابن عربی، ص ۲۲.

۱۴. این کتاب به وسیلهٔ مانفرد پروفلیخ منتشر شده است: Manfred Profilich, *Die Terminologie Ibn Arabis im' Kitab wasail al-sail*: Test Ubersrtzung und Analyse, Schwarz Verlag, Freiburg - im - Breisgau. 1973.K.

۱۵. متن در اینجا قابل خواندن نیست.

۱۶. کتاب الوسائل، ص ۲۱.

این پرسش داد، حقیقت این است که هر سه گزارش و حکایت ـ یکی در فتوحات، دومی در مناقب و سومی در کتاب الوسائل ـ به فتحی اشاره دارند که در طی یک خلوت حاصل شده است، گزارش آن دو تن، یعنی بغدادی و ابن سودکین بر این تأکید دارند که در خلال این دورهٔ انزوا و اعتکاف، ابن عربی به معرفتِ الهی و اسرار باطنی دست یافت و همانها را بعدها در مرقومات خویش افشا کرده است. اینک بار دیگر به سراغِ حکایتِ ملاقاتِ ابن عربی با ابن رشد رویم و خصوصاً به مکالماتی که بین این دو ردّ و بدل شده است، توجه کنیم. گفتیم که برای یک نوجوان یعنی ابن عربی به نظر می‌آید حالتی حادث گشته است و حائز معارفی الهی و وسیع شده است که حتی فیلسوف کهن‌سال را به تعجّب وا داشته است: «هنگامی که به وی وارد شدم، او به پاس محبّت و احترامِ من از جای خود بر خاست و دست به گردن من انداخت و بعد مرا گفت آری، و من نیز گفتم آری. پس شادیش افزون شد، زیرا دریافت که مقصود او را فهمیده‌ام. سپس من که از سبب شادی وی آگاه شده بودم گفتم نه! پس چهره‌اش گرفته و رنگش دگرگون گشت و دربارهٔ آنچه در اندیشهٔ آن بود دچار شکّ و تردید شد و به من گفت امر را در کشف و فیض الهی چگونه یافتی؟ آیا امر همان است که فکر و نظر به ما اعطاء کرده است؟ گفتم آری و نه! و میان آری و نه ارواح از مواد و اعناق از اجساد خود پرواز می‌کنند. بی درنگ چهره‌اش زرد شد و لرزه بر اندامش افتاد و در وقت بنشست و به گفتن لاحول و لا قوّة الاّ باللّه پرداخت زیرا امری را که من اشاره کردم، دریافت.»[17]

---

۱۷. این فقره بر اساس ترجمهٔ نسخهٔ هانری کُربن (بنگرید به تخیل خلاق، ص۲-۴۱) نقل شد. در وهلهٔ اوّل این مکالمه میان ابن عربی و ابن رشد چنانکه کربن اشاره می‌کند به نظر می‌آید حالت معمایی دارد و خود کُربن هیچ تفسیر و راه حلی ارائه نمی‌دهد. به هر حال میخائیل خوتکیِویچ در طی یک سمینار در سال ۱۹۸۶ تحت عنوان Ecole des Hautes Etudes ذکر می‌کند که نحوهٔ این مکالمات میان این نوجوان و فیلسوف چنان است که گویا بحث اصلی دربارهٔ معاد جسمانی بوده است. (مترجم فارسی باید بگوید که اثر هانری کربن به فارسی ترجمه شده است، هانری کربن: تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمهٔ انشاءاللّه رحمتی، نشر جامی، ۱۳۸۴ش ص۹۲ و مترجم کتاب کربن نقل عبارت فوق را از ترجمهٔ استاد محسن جهانگیری اخذ کرده است، محسن ←

قبل از آنکه از موضوع این عزلت خارج شویم، یک سند غایی و محکم باقی می‌ماند که باید ذکر شود و اهمیت کمتری از اسنادی که قبلاً مذکور افتاد، ندارد. این حکایت را مُؤَیّدُالدّین جَندی (حوالی ۷۰۰/۱۳۰۰ وفات) نقل می‌کند؛ وی نویسندهٔ معروف یکی از معتبرترین و مشهورترین شروحی است که بر فصوص الحکم ابن عربی نوشته شده است که شخصاً از صدرالدین قونوی (۶۷۲/۱۲۷۴) وفات آموخته بود و او نیز شاگرد و پسر خواندهٔ ابن عربی است: «ابن عربی اوائلِ تبشیرش در شهر اشبیلیه از شهرهای اندلس رخ داد که نُه ماه روزه داشت و افطار نکرد، در اوّل محرم داخل شد و فرمان خروج در روز عید فطر رسید»[۱۸]

آیا این اَسناد، یعنی گفته‌های بغدادی و ابن سُودَکین و جَندی ــ که البته بسیار مهم است به خاطر داشته باشیم که تنها یکی از آنها یعنی ابن سودکین، بی واسطه مطلب خود را از ابن عربی نقل می‌کند ــ جملگی به یک مطلب و آن، همان خلوتِ معهود، اشاره دارند یا آنکه به خلواتی که در طیّ دفعات گوناگون و در زمان‌های متفاوت رخ داده است، دلالت می‌کنند؟ تا آنجا که جَندی به تلویح به یک خلوت اشاره دارد و جزئیاتی که بعدها خواهد آمد و ما در فصول بعد به آن خواهیم پرداخت، این مطلب متبادر به ذهن می‌شود که این اصطلاح به خلوتی راجع است که ابن عربی در اشبیلیه به سال ۵۸۶ ق انجام داده است یعنی درست زمانی که به طریقت وارد شده بود. اما آنطور

← جهانگیری: ابن عربی، چاپ ۴، ۱۳۷۵ش، ص۱۷-۱۵ و نیز چاپ ۱، ۱۳۵۹، ص۱۵-۱۴ که آقای جهانگیری در پاورقی همین اثر به تفسیر آری و نه می‌پردازد. عین عبارت ابن عربی این است: فعند ما دخلت علیه قام من مکانه الیّ و اعظاماً فعانقنی و قال لی نعم قلت له نعم فزاد فرحه بی لفهمی عنه ثم انی استشعرت بما افرحه من ذلک فقلت له لا فانقبض و تغیر لونه و شک فیما عنده و قال کیف وجدتم الامر فی الکشف و الفیض الالهی هل هو ما اعطاه لنا النظر قلت له نعم لا و بین نعم و لا تطیر الارواح من موادها و الاعناق من اجسادها فاصفر لونه و اخذه الافکل و قعد یحوقل و عرف ما اشرت به الیه. فتوحات ۱، ص۱۵۴)

۱۸. شرح فصوص الحکم، به اهتمام آشتیانی، مشهد، ۱۹۸۲، ص۱۰۹ عید فطر جشن پایان ماه رمضان و صیام است. (مترجم فارسی متن را از روی اصل در اینجا نقل می‌کند: «لانه (ابن عربی) فتح له فی اوائل فتحه فی المحرم ایضا علی ما رویناه عن الشیخ رضی الله عنه، انحد الخلق اوّل مبشره فی اشبیلیة من بلاد اندلس تسعة اشهر لم یفطر فیها دخل فی غرة المحرم و امر بالخروج یوم عید الفطر (و بشر بانه خاتم الولایة المحمّدیة)».

که بغدادی و ابن سودکین گزارش می‌کنند. به رغم اختلافاتی که دربارهٔ طول مدت خلوت با یکدیگر دارند، ظاهراً هر دو به توصیفِ نخستین خلوتی می‌پردازند که مُحیِیِ‌الدّینِ جوان انجام داده بود: خلوتی که پیش از ملاقات با ابن رشد انجام داد و در این دوران نه فقط به فتحِ مزبور نائل شد بلکه افزون بر این ــ بی تردید به تعبیرِ تصنّعی ــ همهٔ علومِ غیبی و اسرارِ باطنی را به دست آورد و آنها را مدت‌ها بعد، در ضمنِ آثارِ خویش اظهار کرد. به هر تقدیر، تأکید بر این نکته، مهمّ است که ابن عربی در طول زندگانی خویش بارها و بارها به خلوت رفته بود[19]؛ افراد معمولی نظیر ذهبی که تعابیرشان هیچگاه به طور دقیق مطبوع و مقبول نیست، بر این گمان بودند که چنین ریاضاتی بی شکّ در سلامتِ جسمانیِ وی تأثیر گذاشته است.[20] این امر بدان معناست که باید این احتمال را از نظر دور نداریم که دو گزارش مزبور می‌تواند به دو خلوت جدا از همی اشاره کند که در همان اوائل کار ابن عربی بدان مشغول بوده است.

مطلب به هر شکل که باشد، حقیقتِ واضح و روشن را تنها در پرتو نوری که این متون بر آن افکنده است می‌توان دید. این درست است که بسیاری از مرحلهٔ اولیه در اَسفارِ روحانی ابن عربی شامل یک فتحِ بغتی و یک تأمّلِ نابهنگام است؛ و نیز اینکه وی این جذبه و فتح را بی‌واسطه و بدون هیچ مجاهده‌ای در طیِ مراحلِ خلوتِ خویش به دست آورده است، احتمال بسیار هست این امر در همان گورستان در اشبیلیه رخ داده باشد که در آن. همانطور که اندکی بعد خواهیم دید، وی در طولِ سالیان دراز به حیات مبتنی بر انزوای خویش ادامه داده است.

هرچقدر هم که چنین مواجبدی فوقِ عادی و حیرت‌آور به نظر آید، حتی اگر کشش قلبی و روحانی در کار بوده باشد، ممکن نیست قرین توفیق گردد مگر آنگاه‌که از مقام «توبه» عبور نماید. فتح و جذبه مستقل از ارادهٔ ولیّ یا شیخ حاصل می‌گردد و حال آنکه توبه اصطلاحی است که از عمل ارادی و آگاهانه مبتنی بر ندامت و میل به

---

۱۹. وی به تلویح در غالب نوشته‌های خویش به چنین خلوت هایی اشاره دارد. چنانکه خواهیم دید وی این خلوات را در سال ۵۸۶ افزایش داد.

۲۰. ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۳، بیروت ۱۹۶۳، ص ۶۵۹ قابل ذکر است که آسین پالاسیوس با این رأی ذهبی موافق است. بنگرید به *Islam Cristionizado* ص و ۹ و ۱۰۱ و ۱۰۵.

بازگشت به خدا نشأت می‌گیرد و در ضمن، پایانی بر آشفتگی‌ها و اضطراباتِ شخصِ سالک است. در اینجاست که تاریخ به امری فراتاریخی مرتبط می‌شود چه که در این مرحله بود که عیسی حاضر شد، یعنی نخستین شیخ و پیرِ حقیقی او که خود ابن عربی مدّعی است به دلالتِ حضرتش به توبه رفته است. وی در فتوحات اظهار می‌دارد: «و به دست وی توبه کردم و مرا به ثَبات در دین، هم در این دنیا و هم در آخرت دستور داد و مراگرامی داشت و به زهد و تجرید سفارش کرد.»[۲۱] همو در جای دیگری در وصف حضرت عیسی می‌نویسد: «و او (=حضرت عیسی) نخستین شیخ ما بود که به دست وی توبه کردیم و به سوی خدا باز گشتیم و حضرتش را به ما عنایتی بزرگ بود به طوری که حتی یک ساعت از ما غافل نمی‌شد.»[۲۲] تأثیراتِ شگرفِ متقابل و نسبت محرمانه‌ای از همان بدو حال، بین ابن عربی و حضرت عیسی بنا شده بود ــ حضرت عیسی بر طبق احادیث اسلامی می‌بایست بار دیگر و در آخِرُالزّمان به این جهان رجعت فرماید تا صلح و عدل را با ترویجِ دینِ اسلام بر روی زمین مستقرّ سازد ــ و این را نمی‌توان تصادفی دانست؛ همانطور که بعدها ملاحظه خواهیم کرد یک نکتهٔ اساسی در این خصوص وجود دارد که هر دوی آنها در آن شریکند. حتی اگر مطلب چنین نیز نباشد ــ اگر چه خود ابن عربی به دفعات و به صراحت به حضرت عیسی و نقش حضرتش به عنوان نخستین شیخِ خود، ارجاع می‌دهد ــ باز بسی حیرت‌انگیز است که هانری کُربَن معنا و مفهوم این ارتباط را نادیده می‌گیرد و در عوض، خضر نبی را شخصِ حامی و معتمد شیخ الاکبر می‌پندارد. البته تأثیرات و دخالتِ خضر نبیّ به راستی حقیقت داشت اما باید دانست این امر، بسی دیرتر از این اوقات روی داد و به نحو قابل ملاحظه‌ای، کمتر بر قطعیت آن تأکید رفته است.

مُحیی‌الدین با تجهیز در اعتقاد راسخ خود که پیوسته حضرت عیسی وی را بدان تشویق می‌کرد، اهتمام خویش را مضاعف ساخت و عاقبت تصمیم گرفت از زندگی

---

۲۱. فتوحات ج۳، ص ۳۴۱ (عین متن: و علی یده تبت و دعا لی بالثبات علی‌الدین فی الحیاة الدنیا و فی الآخرة و دعانی بالحبیب و امرنی بالزهد و التجرید. م)

۲۲. فتوحات ج ۲، ص۵۴۸ (عین متن: هو شیخنا الاول الذی رجعنا علی یدیه و له بنا عنایة عظیمة لا یغفل عنا ساعة واحدة.م)

تجمّلی که با آن بار آمده بود، بگذرد و مال و هستیِ خویش را رها سازد و زاویهٔ انزوا بگزینند، درست به همانگونه که شیخِ آنجهانیِ او توصیه کرده بود. ابن عربی بنفسه توضیح می‌دهد اگر سالکی خانواده‌ای نداشته باشد که مال خود را مصروفِ معیشتِ آنان سازد، می‌بایست جمیعِ اموالِ خویش را تقدیمِ شیخ خود نماید، البته اگر شیخی داشته باشد: «و به این گونه بود که اموالِ خویش را از خود دور ساختیم و ما شیخی نداشتیم که در این خصوص حُکمی بریم و مال خود را به محضرش تقدیم داریم، لذا با مشورت با پدر خود، هرآنچه داشتیم را به دست او سپردیم و کار را به او واگذار کردیم و به هیچکس این مهمّ را نگفتیم زیرا به دست شیخی توبه نکرده بودیم و تا آن موقع در طریقت، شیخی زیارت نکرده بودیم، بلکه چون مرده‌ای که از اهل و عیال و اموال خویش می‌گذرد، گذشتیم، چون با پدر مشاوره کردیم و وی دراین خصوص طالب امر شد، آنچه را باید و شاید بود، حکم کردیم و از آن پس تا امروز آن را وا ننهادیم و این مطلبی است که ذوقِ سلیم می‌پسندد و هر طالبی باید انجام دهد.» [۲۳]

دو مطلب اساسی و مهمّ از این مطلبِ منقول، آشکار می‌گردد. نخست اینکه ابن عربی به صراحت در ابتدای متن مزبور تأکید می‌کند که بذلِ اموال، زمانی به کار کسی می‌آید که وی هیچ بستگانی نداشته باشد تا صرف معیشت و زندگانی آنان نماید. این مطلب، مشکل تازه‌ای پدید می‌آورد به این نحو که فرضاً ابن عربی شخصاً مغایر این حکم عمل نکرده باشد، لذا اگر در آن موقع زنی می‌داشت که عهده‌دار نفقهٔ او می‌بود، باید از خیر خویش می‌گذشت. آسین پالاسیوس بی آنکه منبع و مرجعی موثّق ارائه دهد، بر این مطلب تأکید دارد که ابن عربی در نخستین سال‌های جوانی خود، با مریم بنت محمّد بن عبدون در اشبیلیه ازدواج کرده است.[۲۴] بر طبق اطّلاعات من، این

---

۲۳. فتوحات ج ۲، ص۵۴۸، (عین متن: و هکذا کان خروجنا عما بایدینا و لم یکن لنا شیخ نحکمه فی ذلک و لا نرمیه بین یدیه فحکمنا فیه الوالد رحمه اللّه بما شاورناه فی ذلک فانا ترکنا ما بایدینا و لم نسند امره الی احد لانا لم نرجع علی ید شیخ و لا کنت رایت شیخا فی الطریق بل خرجت عنه خروج المیت عن اهله و ماله فلما شاورنا الوالد و طلب منا الامر فی ذلک حکمناه فی ذلک و لم اسأل بعد ذلک ما صنع فیه الی یومی هذا، هذا ما یعطی حکم ذوق النفس و لا بدّ منه لکل طالب.م)

۲۴. آسین پالاسیوس، *Islam christianizado* ص۳۷.

قضیه در هیچ منبعی از منابعِ موّثق گزارش نشده است و حتی در مرقومات خود ابن عربی نیز به میان نیامده است. بلکه برعکس! وی در فتوحات ذکر می‌کند که در طیّ هیجده سال نخستِ ورودش به طریقت به هیچ زنی میلی نداشته است: «به راستی بیش از هر کسی دیگر نسبت به زن و نزدیکی با زن بی میل بودم، و این بی میلی از بدوِ ورودم به طریقت وجود داشت و تا هیجده سال بعد نیز که از این مقام گذشتم، این حالت در من باقی ماند.»[۲۵] بسیار احتمال دارد که ابن عربی بعد از ورود به شرق و در مکه به سال ۵۹۸ق یعنی درست جایی که مردم بسیاری از مغرب ــ از جمله خانوادهٔ بنو عبدون ــ اخیراً به آنجا آمده و سکنی گزیده بودند، ازدواج کرده باشد. مطلب مهمّ دوم این است که ابن عربی در متن مزبور خصوصاً تأکید دارد در زمانی که اموالی داشت، هنوز با هیچیک از مشایخ طریقت آشنایی نداشته است و هیچکدام را ندیده است. با لحاظ قرار دادن این موضوع ــ چنانکه در آتیه خواهیم دید ــ وی حضور در محضر مشایخ طریقت را در اوائل سال ۵۸۰/۱۱۸۴ شروع کرده بود، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این دوره [یعنی دورهٔ بذلِ اموال و ورود به انزوا] قبل‌تر از این تاریخ، زمانی که وی هنوز به سن بیست نرسیده بود، روی داده است.

این علامت که دالّ بر اعراض و انزوا است، نکتهٔ کلیدی بسیار مهمّ و قاطعی را در سرنوشت ابن عربی معلوم می‌دارد؛ وی در این دوره، طریقت فقر و انزوا را اختیار کرد و در ادامهٔ حیاتِ خویش، هرگز از آن عدول نکرد. از این لحظه تا آخر عمر خویش تنها ممرّ گذرانِ زندگیِ وی، از هدایا و صدقاتی تأمین می‌شد که دوستانش و یاران طریقتش و برخی از شاهزادگان و اشراف از حین ورود و سکونتش در شرق به وی تقدیم می‌داشتند.[۲۶] از نظر ابن عربی این مطلب کشف مقام عبودیةالمحضة محسوب

---

۲۵. فتوحات ج ۴، ص ۸۴ (متن: و لقد کنت من اکره خلق اللّه تعالی فی النساء و فی الجماع فی اوّل دخولی الی هذا الطریق و بقیت علی ذلک نحوا من ثمان عشرة سنة الی ان شهدت هذا المقام.م)

۲۶. بعدها معلوم خواهد شد که ابن عربی با چندین تن از اشراف و امرای ایوبی روابط نزدیک و معاشرت داشت بخصوص ملک الظاهر و ملک العادل دمشقی. در آناطولی شاه سلجوقی کیکاوس بارها به دیدار وی فائز شد و در دمشق نیز او را دید و این مطلب را صوفی بزرگ شافعی محیی‌الدین زکی در تور جایی که مدفون گشت، آورده است.

می‌شد که از یک ولیّ یا شیخِ طریقت توقّع می‌رفت تا از جمیع اموال و آنچه که می‌توانست در او باقی بماند و شائبهٔ اقتدار و ربوبیت فراهم آورد، اجتناب نماید. از این پس، هرچه به دست می‌آورد، اسبابی است که او را به حق نزدیک می‌کند و به مقام بلند عبودیت که تنها شایستهٔ آن است که نثار خداوند شود، می‌رساند. به گفتهٔ خود ابن عربی: «هر بندهٔ الهی که به یکی از مخلوقات به قدر لحظه‌ای اعتنا کند، از عبودیت خویش به درگاه خداوند به قدر همان لحظه، کاسته است.»[۲۷] خلاصه، او کسی است که هیچ ندارد و چیزی مگر خدا بر وی چیره نیست. زیرا خود ابن عربی می‌نویسد: «از زمانی که این مقام [= عبودیت] بر من حاصل گشت، صاحب هیچ چیز نشدم، نه حیوانی و نه حتی پوشاکی که بر تن کنم، زیرا لباسی نپوشیدم مگر به عاریه از شخص معیّنی که اجازهٔ تصرف آن را به من می‌بخشید و اگر زمانی صاحب چیزی می‌شدم بی درنگ آن را از خویش دور می‌ساختم یا می‌بخشیدم یا اگر در اختیار من بود، رها می‌ساختم و این امرِ دشوار بر من به اینگونه حاصل شد که می‌خواستم به مقامِ عبودیت مخصوص خداوند دست یابم. به من می‌گفتند: بر تو این مقام راست نیفتد مگر آن که حجتی بر خویش اقامه کنی. گفتم: اگر خداوند همو خداوند شاهد من است. به من گفتند: چگونه بر تو راست می‌افتد که خداوند شاهد و حجت تو باشد. گفتم: اقامهٔ حجّت بر منکران است نه بر معترفان، صاحبِ دعوی باید اقامه کند و نه کسی که خود می‌گوید نه مالی دارد و نه حقی و نه حظّی!»[۲۸]

شور و شعف و اهتمامِ محیی‌الدینِ جوان بسیار زود با مکاشفه‌ای مأجور گشت که در طی آن، وی خود را مشمولِ الطافِ حضراتِ عیسی و موسی و محمّد یافت. این

---

۲۷. فتوحات ج ۱، ص ۱۹۶ (متن: کل عبد الهی توجه لاحد علیه حق من المخلوقین فقد نقص من عبودیته لله بقدر ذلک الحق.م)

۲۸. همان (متن: و من الزمان الذی حصل لی فیه هذا المقام ما ملکت حیوانا اصلا بل و لا الثوب الذی البسه فانی لا البسه الا عاریة لشخص معین اذن لی فی التصورف فیه و الزمان الذی اتملک الشیء فیه اخرج عنه فی ذلک الوقت اما بالهبة او بالعتق ان کان ممن یعتق و هذا حصل لی لما اردت التحقق بعبودیة الاختصاص لله قیل لی: لا یصح لک ذلک حتی لا یقوم لاحد علیک حجة. قل، واللّه ان شاء اللّه. قیل لی: وکیف یصح لک ان لا یقوم لله علیک حجة. قلت: انما تقام الحج علی المنکرین لا علی المعترفین و علی اهل الدعاوی و اصحاب الحظوظ لا علی من قال ما لی حق و لا حظ. م)

واقعه، همانقسم که بعدها خواهیم دید، از علائم و دلایل بزرگ حصول به مقام توبه و فتوح ابن عربی بود. نیکبختانه دو روایت از آن در اختیار داریم که در دو قسمت موجز از رسائل منتشرناشدهٔ وی آمده است: دیوان المعارف و کتاب المبشرات.[۲۹]

در نخستین متن از دو روایت فوق، ابن عربی حکایت مختصر ولی مفیدی از آنچه بر وی روی داده است، فراهم می‌آورد. در طیّ این مکاشفه یا واقعه، وی شرح می‌دهد زمانی که واقعهٔ مزبور روی داد، حضرت عیسی وی را به زهد فرا خواند و حضرت موسی او را به حکمت «لَدُنیّ» معطوف کرد. حکمت لدنیّ همانی است که بر طبق قرآن (۶۵/۱۸) به مخاطَب حضرت موسی، که بر طبق احادیث حضرت خضر نبی است، نسبت داده می‌شود. حضرت محمّد نیز به وی سفارش فرمود که قدم به قدم به وی تأسّی نماید: «مرا تبعیت نما تا ایمن گردی!» (= استمسک بتسلیمی.)

از سوی دیگر، در کتاب المبشّرات ما روایتی در دست داریم که اگر چه ناقص است ولی دارای جزئیات ارزشمندی است و افزون بر این به زمان و تاریخِ واقعه نیز اشارت دارد. همان قسم که عنوان کتاب یعنی المبشّرات نشان می‌دهد، این رسالهٔ مختصر، شامل حکایاتی است که ابن عربی از واقعه‌ها و مکاشفات شخصی و عینی خویش (تحت عنوان مبشّره) به دست می‌دهد که می‌پندارد شاید بتواند برای دیگران مفید افتد. این فقرهٔ مزبور که به بحث ما مربوط است در نخستین بخش کتاب آمده است که موضوعش تمسّک به حدیث است: «در تمام این دوران، پیش از آنکه علمی آموخته باشم، برخی از یارانم مرا تشویق کردند که کتبِ رأی را بخوانم.[۳۰] در آن زمان من بالکلّ از این علم و نیز از علم حدیث بی‌خبر بودم. شبی در عالم خواب، خود را در فضای پهناوری دیدم که صفوف مردمانی احاطه‌ام کرده بودند و قصد جانم داشتند. هیچ جایی نیافتم که بتوانم خود را از دست آنان رهایی بخشم. ناگاه در مقابل خویش تپه‌ای دیدم که رسولِ خدا در آنجا ایستاده بود. بی درنگ خود را به آغوش حضرتش افکندم و حضرت نیز بازوان خویش گشاده کرد و مرا به شدّت در آغوش خویش

۲۹. دیوان المعارف نسخهٔ خطی فاتح ۵۳۲۲ شمارهٔ ۲۱۴ و کتاب المبشرات نسخهٔ فاتح شمارهٔ ۵۳۲۲ شمارهٔ ۹۰ب.

۳۰. رأی یعنی عقیدهٔ فردی، ولی حنفی‌ها در علم فقه یا اصول آن را به کار می‌برند.

فشرد و فرمود: ای عزیز من، مرا تبعیت نما تا ایمن گردی! سپس به اطراف خود نگریستم تا بر مهاجمان خود نظری اندازم اما دیگر هیچیک از آنان را ندیدم. از آن زمان به بعد خود را به مطالعهٔ کتب حدیث موظّف ساختم.»

در این روایت، شخص بی درنگ در می‌یابد که حضرت عیسی و حضرت موسی غایب‌اند. اگر چه این مطلب چندان تعجّب‌آور نیست: بر طبق رسالهٔ مزبور ابن عربی، بخصوص قول داده است که فقط به‌ذکر واقعه‌ها و مکاشفاتی پردازد که برای هر کس و در هر جا مفید تواند بود و در مواردی که به شخص وی باز می‌گردد، سکوت اختیار می‌کند: «و ما یختصّ بذاتی فلا احتاج الی الذّکر.»[۳۱] افزون بر اینها، متن مزبور تأکید دارد ــ اگر چه به مددِ تأکیدات بعدی نیازی به آن نیست ــ که این واقعه و مکاشفهٔ ابن عربی بسیار پیش‌تر از سال ۵۸۰ق روی داده است. بخصوص که ابن عربی خود شخصاً می‌گوید در آن موقع یعنی زمانی که این واقعه برایش رخ داده، با علم حدیث آشنایی نداشته است، ولی همانطور که پس از این خواهیم دید، از شروع سال ۵۷۸/۱۱۸۲ ــ و حتی شاید زودتر ــ وی خود را به مطالعهٔ دقیق و عمیقِ علمِ حدیث مشغول داشت.

در فتوحات می‌توان دو فقرهٔ مهمّ یافت که ابن عربی به دخالتِ روحانی این سه نبیّ اشاره می‌کند: بر طبق گفتهٔ وی، می‌توان به مکالمهٔ وی با خداوند در زمانی معیّن و مکانی خاصّ رسید. مختصری از گفتهٔ وی در فتوحات این است: «بازگشت ما به طریقت و فتوح الهی به دستانِ حضراتِ عیسی و موسی و محمّد بود»[۳۲] و در جای دیگر بدون آنکه جزئیات بیشتری را باز گوید، می‌نویسد: «از این واقعه بود که ما به سوی خدا باز گشتیم که کامل‌ترین علل محسوب می‌گردد و این واقعه‌ها مبشّرات بودند.»[۳۳]

---

۳۱. کتاب المبشّرات ص ۹۰ (یعنی آنچه به شخص من مربوط است نیاز به ذکر ندارد.م)

۳۲. فتوحات ج ۴، ص ۱۷۲ (متن: فان رجوعنا الی هذا الطریق کان بمبشّرة علی ید عیسی و موسی و محمّد علیهم السلام.م)

۳۳. فتوحات ج ۲، ص ۴۹۱ (متن: و من الواقعة کان رجوعنا الی اللّه و هو اتمّ العلل لان الوقائع هی المبشّرات.م)

بعد از این مکاشفات ـ چنانکه ظاهراً آسمانی و مطبوع به نظر می‌آمدند ـ عذاب‌آورترین و بدترین دوران یعنی مرحلهٔ «الفترة»، یعنی دورهٔ «دوری» رخ گشود. در علومِ مربوط به معرفتِ احوال انبیاء، این اصطلاح به کار می‌رود تا برهه‌ای از ایامِ «صمت و سکوت الهی» را تمایز نهد که بعد از آن، بار دیگر پیامبر به سوی مردم باز می‌گردد. بر طبقِ اصطلاحاتِ فنّیِ اهل تصوّف، فترت به دوره‌ای اجتناب‌ناپذیر از زندگی برای تقلیل معاشرت با مردم باز می‌گردد که سالکِ طریقت، خود را با خداوندِ خویش تنها می‌یابد[۳۴] و از این در هراس است که مبادا این دورهٔ فترت، همیشگی باشد. گاهی اوقات، سالک می‌پندارد که خداوند برای همیشه سکوت پیشه کرده است. عین کلمات ابن عربی در این خصوص چنین است: «بدان که ذکر این مطلب را خداوند بر ما نهاد[۳۵]، زمانی که حضرتش ما را به خود خواند، مدتی به آنچه فرمود عمل کردیم، بعد، زمان فترت سر رسید، فترتی که در طریقت به سوی خداوند معلوم است و چاره‌ای از آن نیست، و هر کسی که به طریقت داخل می‌شود، باید آن را بگذراند. چون این دورهٔ فترت رسید، یا آنکه به حالتِ اوّل در مقامات عبادات و اجتهاد بازمی‌گردند که اینان، اهلِ عنایتِ الهی‌اند و خداوند به ایشان لطف فراوان دارد، و یا آنکه این فترت به مصاحبت بشکنند، که در این صورت نجاتی در کار نخواهد بود. چون فترت را دریافتیم و در آن راسخ ایستادیم، خداوند را در واقعه‌ای زیارت نمودیم[۳۶] که این آیات را بر ما تلاوت می‌فرمود: هو الذی یرسل الریاح بشرا بین یدی

---

۳۴. در مورد معنای فترت بنگرید به اصطلاحات ص۸ که در اینجا ابن عربی آن را بدینگونه معنا می‌کند: خمود نار البدایة المحرقة، یعنی فرو نشاندن آتش سوزان آغازین. البته شایان تأکید است حضرت رسول بنفسه المقدس خود به چنین فترتی دچار آمد. یعنی دوره‌ای حدوداً ۱۵ تا ۴۰ روز، بر حسب اختلاف ارباب تذکره، که در آن ایام جبرئیل به دیدار حضرت نرفت و وحی منقطع شد تا آنکه عاقبت این آیات نازل شد: «ما ودّعک ربّک و ما قلی» قرآن۹۳/۳ یعنی خدایت تو را رها نساخت و قهر نکرد. بنگرید به رازی، تفسیر الکبیر،نشر طهران، ج۳۱، ص۲۰۹

۳۵. یعنی قرآن ۵۸/۷ البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه. (مترجم فارسی باید بگوید که منظور نویسنده این است که ابن عربی متن مزبور را در ضمن باب ۵۲۹ از فتوحات نقل می‌کند که عنوانش این است معرفة قطب کان منزله و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربه. در اصل ابن عربی خود را در این منزل می‌بیند.م)

۳۶. ابن عربی در فتوحات ج۲، ص۴۹۱شرح می‌دهد که این واقعه‌ها مبشّرات‌اند که در ←

رحمته (قرآن۵۶/۷) یعنی خداوند ارياح را می‌فرستد تا بشارت به رحمت خویش دهد؛ و بعد، دانستم که مراد از این آیه چیست و گفتم درباب که توفیقِ اوّلی را بر تو می‌خواند که خداوند ما را بدان هدایت فرموده است، هدایتی که به دست حضراتِ عیسی و موسی و محمّد است.»[۳۷] البته ابن عربی فاتحانه از این امتحانی که بسیاری پیش از وی در آن ناکام بودند، بیرون می‌آید. وی با استظهار به مکاشفهٔ الهی و واقعهٔ فوقُ‌الذّکر، توانست به ادامهٔ طریقت رود و عاقبت به ولایت هدایت شود.

بر طبق این حکایت بسیار موجز و مختصر ولی بی‌نهایت ارزشمند، و اسناد معتبری که پیش از این مذکور افتاد، می‌توان نتیجه گرفت که توالیِ اتّفاقات در مرحلهٔ «توبهٔ» ابن عربی اینگونه بوده است: وی نوجوانی پانزده ساله بود و اوقات خویش را چنین تقسیم کرده بود، وقتی برای مطالعه و قرائت قرآن در کنار یکی از «رجال طریقت» و زمانی برای «دلمشغولی‌های» شبانه به همراهی دوستانِ ناباب، که در این موقع، ناگه، خداوند او را به طریقت صوفیانه دعوت کرد. وی در بُهتِ فراوان از دنیا گریخت و برای مدتی نیز از دنیا برید. در این دورهٔ عزلتِ اختیاری، وی به فتوحات و معارف و اسرارِ الهی نایل آمد. سپس تحت ارشاد و به دستِ حضرت عیسی به منزل توبه داخل گشت، توبه‌ای که حضرت عیسی وی را به برون آمدن از خویشتنِ خویش و

← ابتدای احوال روحانی دست می‌دهند. این واقعه‌ها از اعماق وجود من (من الداخل) ایجاد می‌شود و از ذات انسان به دست می‌آیند. تا به آنجا می‌رسد که بر این تأکید دارد که برخی این واقعه‌ها را در خواب می‌یابند و برخی به هنگام فَنا و بیهوشی، و ای بسا دیگران که در بیداری به دست می‌آورند. در اصطلاحات الصوفیه ص۱۲ شمارهٔ ۱۱۱ او واقعه را چنین تعریف می‌کند که واردی قلبی است که از جهان دیگر حاصل می‌گردد.

۳۷- فتوحات ج ۴، ص ۱۷۲ (متن: اعلم ایدنا اللّه و ایاک بروح القدس ان هذا الذکر کان لنا من اللّه عز و جل لما دعانا اللّه تعالی الیه فاجبناه الی ما دعانا الیه مدّة ثم حصلت عندنا فترة و هی الفترة المعلومة فی الطریق عند اهل اللّه التی لا بدّ منها لکل داخل فی الطریق ثم اذا حصلت الفترة اما ان یعقبها رجوع الی الحال الاول من العبادة و الاجتهاد و هم اهل العنایة الالهیة الذین اعتنی اللّه عز و جل بهم و اما ان تصحبه الفترة فلا یفلح ابدا فلما ادرکتنا الفترة و تحکمت فینا رأینا الحق فی الواقعة فتلی علینا هذه الآیات هو الذی یرسل الریاح بشرا بین یدی رحمته.... فعلمت انی المراد بهذه الآیة و قلت ینبه بما تلاه علینا علی التوفیق الاول الذی هدانا اللّه به علی ید عیسی و موسی و محمّد سلام اللّه علی جمیعهم.م)

ترک اموالش دستور داد. از آنجایی که وی هنوز به محضر هیچیک از مشایخ طریقت در این دنیا نرسیده و هیچکدام را به چشم ظاهری ندیده بود تا دست ارادت به وی دهد، بالاجبار مایملکِ خویش را به پدر خود تقدیم کرد و خود را تحت حمایت و عنایتِ حضراتِ عیسی و موسی و محمّد یافت. اما هنوز باید به دوران فترت وارد می‌گشت، یعنی گذر از بَیدای انزوا؛ بعد از آنی که چنین اعمالی را به اتمام رساند، خداوند او را دریافت و با حضورِ خویش وی را متبرّک ساخت.

به تعبیری، ابن عربی به قصدِ وقوف و ادراک بی واسطه داخل طریقت شد. در اتباع از مَثَلِ شخصِ مجذوب، یعنی اهل جذبه، وی همهٔ حجبات طریق را بسوخت و در یک طیران الهی، منزلِ طلبِ روحانی را کامل کرد. اما چگونه ممکن است کسی که خطرات راه ندیده و دشواری‌های وادی سلوک را طی نکرده، بتواند با موانع و غوائلِ طریق روبرو شود و خصم را هزیمت دهد و منازل طریقت را یکی بعد از دیگری به توفیق بپیماید و بر آن باشد که دلیل راه دیگران گردد؟ لذا ابن عربی فرمان یافت که سفرِ روحانی را بار دیگر منزل به منزل در پیش گیرد: طیِ سلوک و وفود حقیقی به طریقت.

ورود به طریقت

حضرت محمّد به ابن عربی فرمود «تَمسَّک سلیمی» یعنی به من بیاویز تا نجات یابی، تمسّک به خضرت رسول یعنی دست به دامن سنت او شدن و با قرآن مأنوس گشتن، قرآنی که عایشه آن را «کان خُلُق القرآن» می‌نامید.[۳۸] محیی‌الدّین مفهومِ پیام را دریافت. در حینی که به جهادِ کبیر تحت انقیاد حضرت عیسی مشغول بود، دانشِ خویش را از قرآن و حدیث به نحوی عمیق، کامل ساخت. در اشبیلیه به سال ۵۷۸/۱۱۸۲ زمانی که هیجده سال سن داشت، به مجلس درس معروف‌ترین قاری قرآن در آن موقع، یعنی ابوبکر محمّد الخَلَف اللّخمی حاضر گشت[۳۹]. از وی هفت

---

۳۸. بنگرید به مسلم، مسافرون، ص۱۳۲ و ابوداود، تطوع، ص۲۶ و ابن حنبل، ج۴، ۵۴ و ۹۱ و ۱۶۳ و ۲۱۶.

۳۹. فتوحات ج۱، ص۳۳۱ و ۴۲۵ و ۶۴۹ و ج۴، ص ۵۵۰، اعجاز، ص۱۷۳ برای این مقری بنگرید ←

قرائتِ قرآن و نیز کتاب الکافی اثر محمّد بن شُریح (۴۷۶/۱۰۸۳ وفات) را بیاموخت[۴۰]، این کتاب را اللّخمی از پسر نویسندهٔ اثر، یعنی ابوالحسن شریح الروعینی[۴۱] (۵۳۷/۱۱۴۲ وفات) گرفته بود. همزمان به نزد قاری دیگری به نام عبدالرّحمن بن قَلیب بن الشَّرّاط[۴۲] (۵۸۶/۱۱۹۰ وفات) رفت که وی را در نقل از قرآن به استادی تمام تعلیم داد. در عین حال در همان ایّام حدیث و سیره را تحت تعلیمات محدّث بزرگ عبدالرّحمن السُّهیلی[۴۳] (۵۸۱/۱۱۸۵ وفات) فرا گرفت که همهٔ آثار خود را به ابن عربی آموخت، بخصوص اثر معروفش، رَوضَ الانیف را که شرحی بر سیرهٔ ابن هُشام بود. به محضر درس قاضی ابنُ زَرکون[۴۴] (۵۸۶/۱۱۹۰ وفات) اجازهٔ نقل از کتاب التَّقَصّی اثر یوسف الشّاطبی[۴۵] را یافت و اجازهٔ اجتهاد نیز گرفت.[۴۶]

← به ابن الجزری، غایةالنهایة، قاهره، ۱۹۳۳ج ۲، ص۳۸-۱۳۷ و نیز ابن عبدالمالک المراکشی، الذیل و التکمله، به همت احسان عباس، بیروت ج ۴، ص۱۸۸ به بعد و ابن ابّار، تکمله، نشر کودرا، بخش ۸۲۱.

۴۰. دربارهٔ ابن شریح بنگرید به نفحه، ج ۲، ص ۱۴۱ و نیز GAL، بخش ۱، ص۷۲۲.

۴۱. پدر و پسر هر دو در حدیث کامل بودند و پسر، در اشبیلیه محدثی بزرگ و قاری محسوب می‌شد. نام او در کثیری از سلسلهٔ اسناد و اجازهٔ اجتهاد ثبت است. بنگرید به ذبی، بقیة الملتمس، نشر کودرا، ۱۸۸۵، ص۶۴۹.

۴۲. دربارهٔ ابن الشرات بنگرید به اعجاز ص۱۷۳ و تکمله، کودرا، ص۱۶۲، غایةالنهایة، ج ۱، ص ۳۷۹.

۴۳. حافظ قرآن و محدث و قاری، السهیلی نویسندهٔ آثار بسیاری است. در مراکش درگذشت جایی که از سال ۵۷۹ منزل کرده بود که به نظر می‌رسد تعلیم ابن عربی می‌بایست قبل از این تاریخ صورت گرفته باشد. الاعجاز، ص ۱۸۱ و محاضرة ج ۱، ص ۶ و ۷۲ و ۲۳۶ و نیز ابن فرحون، دیباج، بیروت، ص ۱۵۰، معجم المولفین، ج۵، ص۱۴۷.

۴۴. اعجاز ص ۱۷۴ ابن زرکون برای مدتی قاضی شهر سیلوس و سوتا قبل از اقامت در اشبیلیه بود و در اینجا به تدریس حدیث مشغول بود. التکمله، ص ۲۱ و دیباج ج ۲، ص۲۸۵ و الذیل و التکمله، ج ۶، ص ۲۰۳.

۴۵. محدث بزرگ در قرن پنجم هجری وی ۴۶۳/۱۰۷۱ مرد بنگرید به دیباج، ص۵۸ - ۳۵۷.

۴۶. ابن عربی همواره بین اجازهٔ خود که فی الواقع از سر تعلیم حاصل کرده بود و واقعاً آموخته بود با اجازهٔ عامّ که معمولاً رسم بود، تمایز می‌نهاد. اجازهٔ عام در حقیقت در آن دوران بسیار رایج بود. بنگرید به D. Urvay, *Le Monde des Ulemas andalous*, Geneva, 1988. p.166.

بی شکّ در طی همین دوران بود که نزد عبدالخالق الاَزْدی الاشبیلی[47] حاضر می‌شد و او نویسندهٔ بسیاری از آثارِ معروف دربارهٔ حدیث بود که بهترین آنها الحکمةُ الکبری و الوسطی و الصّغری بود. او افزون بر آثار خودش، به ابن عربی آثار ابن حزم الظاهری (۴۵۶/۱۰۶۴ وفات) را آموخت. شایان ذکر است که عبدالخالق الاشبیلی به ابومدین[48] (۵۹۴/۱۱۹۷ وفات)، محبوب‌ترین شیخِ ابن عربی، بسیار نزدیک بود، با آنکه در این جهان هرگز هم را ندیدند.

این آموزگاران که عهده‌دار آموزش ابن عربی جوان میان سال‌های ۵۷۸ق و ۵۸۰ق بودند، اغلب پیرو مذهب مالکی بودند در اندلس مدارس بزرگ و مکاتب مهمی در اختیار داشتند. ابن عربی بنفسه خود را هرگز نه به مذهبِ مالکی و نه به هیچیک از مذاهب دیگر منسوب نداشت[49] بلکه به گونه‌ای، متدیّن به مذهب خویش بود. در حقیقت او بر ضدّ باورها و نظریاتی بود که گروهی فقهای ظاهربین حمایت می‌کردند و معتقد بودند که باب اجتهاد یعنی سعیِ فردی در تفسیر شرع، مسدود است؛ بلکه برعکس، او معتقد بود که این مهمّ، تا آخرالزّمان باز خواهد ماند. لذا از نظر وی هر اجتهادی صاحب اعتبار است ــ البته با این تِذکار که نباید با اصولِ شرعِ اسلامی مغایر

---

۴۷. فتوحات ج۱، ص۶۴۹ و ج۲، ص۳۰۹ و اعجاز ص۱۷۴. عبدالخالق الازدی معروف به ابن الخراط خصیب معروف شهر بجایه در زمانی بود که المرابطین توسط بنوقانیه طغیان کردند. بنگرید به دیباج، ص۱۷۶-۱۷۵ و مراکشی، معجب، ص۱۹۷ و ابن زبیر، صلاة الصلاء به اهتمام پرونسال، رباط، ۱۹۳۸، بخش ۹، ص۵ به بعد.

۴۸. در خصوص ارتباط وی ابو مدین بنگرید به رساله در الیف، ص۲۶، و نیز قبرینی، عنوان الدرایة، الجزیره، ۱۹۷۰، بخش۵، ص۷۳.

۴۹. در مورد مذهب ابن عربی بنگرید به میخائیل خوتکِویچ، ابن عربی، پاریس، ۱۹۸۳، ص۴۰-۲۴ و اغلب کسان نظیر گلدزیهر و سایر نویسندگان کوشیدند تا ابن عربی را جزو ظاهریه قلمداد کنند یقیناً وی التفات خویش را به ابن حزم کتمان نمی‌کرد. بنگرید به مکاشفه‌ای که ابن عربی در آن رسول خدا را دید که ابن حزم را تبرک بخشید، فتوحات ج۲، ص۵۱۹ و کتاب المبشرات، نسخهٔ خطی فاتح، ۵۳۲۲برگ ۹۰ و نیز فتوحات ج۲، ص۳۰۹ و نیز دیوان ص، ۶-۲۰۵. به هر حال ابن عربی به صراحت فاش می‌گوید که وی به هیچ مذهبی وابسته نیست (دیوان ص۴۷) برخی از فقراتی که وی در آنها از مقام خویش، امور فقهی و اصول فقه را نفی می‌کند به وسیلهٔ سیریل خوتکِیویچ در فصل ۴ از کتاب زیر نقل شده است، *Les illuninations de la Mecque* نشر میخائیل خوتکِیویچ، پاریس، ۱۹۸۸.

و با شریعت، مخالف باشد.[۵۰] وی در فتوحات خاطرنشان می‌کند «درون خویش عهد بستم اگر خداوند به قدر کافی عمرم دهد، کتابی بزرگ تألیف نمایم و در آن مسائل شرعی را تقریر نمایم که خاصِّ امور ظاهری است و چون به ظاهر حکم می‌شود و در ظاهر، مغایر شرع نیست می‌توانم حکم آن را در باطن انسان نیز بر شمارم.»[۵۱]

ابن عربی هرگز عملاً نتوانست به تألیف چنین کتاب دست یازد. با این وصف، وی صدها صفحه مطلب از فتوحات مکیهٔ خویش را صرف آن کرد تا دربارهٔ جواهر و بواطن مفاهیم اسلامی و مسائل شرعی بحث کند که اغلب واضح و روشن‌اند. درونِ شاکلهٔ کتاب حاضر، غیرممکن است بتوان تحلیل و توصیفِ شایسته‌ای از روش ابن عربی و مَکانتِ نسبیِ وی در هر یک از این موارد فراهم آورد. کافی است به طور کلی بگوییم موقف وی در مواضعِ شرعی قابل ملاحظه بود و در عین حال، تفسیرِ مقبولی را معتبر می‌دانست که با شرع اسلامی سازگار باشد و با نیّتِ معیّنی معلوم باشد بیش از آنکه بتوان بر یک فرد مسلمان تکلیف و فریضه کرد. به عنوان نمونه یک فقره از فتوحات، موقف وی را در این خصوص توضیح می‌دهد و به خوبی عقیدهٔ راسخ و محکم وی را در قضاوت خویش نسبت به فقها و شریعتمدارانِ ظاهربین تشریح می‌نماید: «ولی خداوند این اختلاف رأی علماء را برای بندگان خویش رحمت قرار داده است تا در عبادات خویش وسیع النَّظر و العمل باشند. اما فقهای زمان ما مانند سنگ می‌باشند و بر مقلِّدانِ بیچاره که تقلیدِ علما می‌کنند، چیزی را تنگ می‌سازند که شرع، وسیع قرار داده است و به مقلِّدِ بینوا که به مذهبِ حنفی است می‌گویند به آئین شافعی نظر نکن و هر یک از علما در کار و مذهب خویش چنین است و این بدترین بدبختی در دین است و حال آنکه خداوند خود فرموده است (ما علیکم فی الدین من حرج) قرآن ۷۸/۲۲ و شرع حکم مجتهد را معلوم کرده است و کسی که تقلید می‌کند حرجی بر او نیست، حال آنکه علمای زمان ما می‌پندارند مُحقّ‌اند و با دین بازی

---

۵۰. فتوحات ج ۱، ص ۳۳۴.

۵۱. فتوحات ج ۱، ص ۳۳۴ (متن: وکان فی نفسی ان اخر اللّٰه فی عمری ان اضع کتابا کبیرا اقرر فیه مسائل الشرع کلها کما وردت فی اماکنها الظاهرة و اقررها فاذا استوفینا المسئلة المشروعة فی ظاهر الحکم جعلنا الی جانبها حکمها فی باطن الانسان.م)

می‌کنند و این نهایت نادانی و بی خردی ایشان است، قسم به خدا مطلب چنین نیست که می‌پندارند. گمان می‌کنند که بر حقّ‌اند و حال آنکه اصلاً مجتهد نیستند.»[۵۲]

معهذا بسی مهمّ است ذکر این مطلب که نرمخویی ابن عربی در مواضیع فقهی و شرعی که در آثار وی منعکس است و همگان را به آن سفارش می‌کند، اصلاً به قانونِ محبّت و رحمتی مربوط می‌گردد که (همانقسم که بعدها خواهیم دید) وی خود را بدان متخلّق و مزیّن می‌دید؛ به عبارت دیگر، منظر وی دربارهٔ امور شرعی را باید در پرتو کلّیتِ تعالیم و عقایدِ وی لحاظ کرد و دریافت و نباید آن را گونه‌ای از تسهیل‌گرایی امور، تعبیر کرد: بلکه در واقع درست بر عکس، این حالت در معیتِ نظم و سخت‌کوشیِ شخصی و استثنایی وی با لحاظِ به شریعت، همعنان است. از ابن عربی و تابعانش بعید بود در امور شرعی آن را برگزینند که سهل‌ترین می‌نمود. همان‌طور که بعدها خود شخصاً شرح می‌دهد، «امید دارم از جملهٔ آنانی باشم که به عهد خدا وفادارند و ناقضِ میثاق نیستند.... و همواره به این وفاداری، مردم را راهنمایی کردم و یاران خویش را بدان تربیت نمودم که مبادا کسی عهدی را متروک گزارد که با خداوند بسته است و نمی‌گذارم کسی از من بشنود که این قانون فسخ شده است، خواه خیر بسیار در آن باشد یا نه، حتی نمی‌پذیرم که برای لحظه‌ای آن را ترک نماید تا مبادا در آن لحظه مرتکب گناه شود.»[۵۳]

در یکی از فصول فتوحات مکیه که در آن، ابن عربی به تشریح اسماءاللّه الحسنی و خصائص آنها می‌پردازد و اثرات آنها را در مواضیع گوناگون ذکر می‌کند، از رجالی

---

۵۲. فتوحات ج ۱، ص ۳۸۲ (متن: ولکن اللّه جعل هذا الخلاف رحمة لعباده و اتساعا فیما کلفهم به من عبادته لکن فقهاء زماننا حرج و اوضیقوا علی الناس المقلدین للعلماء ما وسع الشرع علیهم فقالوا للمقلد اذا کان حنفی المذهب لا تطلب رخصة الشافعی فیما نزل بک و کذلک لکل واحد منهم و هذا من اعظم الرزایا فی الدین و الحرج و اللّه یقول (ما علیکم فی الدین من حرج) و الشرع قد قرر حکم المجتهد له فی نفسه و لمن قلده فابوا فقهاء زماننا ذلک و زعموا ان ذلک یؤدی الی التلاعب بالدین و هذا غایة الجهل منهم فلیس الامر واللّه کما زعموا مع اقرارهم علی انفسهم انهم لیسوا بمجتهدین.م)

۵۳. فتوحات ج ۱، ص ۷۲۳ (متن: فارجوا ان اکون من الذین یوفون بعهداللّه و لا ینقضون المیثاق.... و علیه ادلّ الناس ابدا و اربّی علیه اصحابی فلا اترک احدا عهد مع اللّه عهدا و هو یسمع منی ینقضه کان ما کان من قلیل الخیر و کثیره و لا ادعه یترکه لرخصة تظهر له تسقط عنه الاثم فیه.م)

سخن می‌راند که مُسخَّرِ اسماء هستند: «و به این مقام بلند در ابتدای ورودم به طریقت در سال پانصد و هشتاد در مدتی اندک نائل شدم.»[۵۴] لذا او در این زمان بیست ساله بوده است. در این زمان چهار یا پنج سال از ملاقاتش با فیلسوف مشهور، ابن رشد در قرطبه گذشته بود. جذبه و زهد و ریاضتی که وی خود را در خلال این ایام بدان ملزم ساخت بود، استحالهٔ شگفت‌آوری در وی ایجاد کرده بود که گاهی اوقات سببِ ظهورِ امورِ حیرت‌انگیزی می‌گشت. برای نمونه وی فاش می‌دارد که در شروع سلوک خویش مشمولِ الطاف و روحانیتِ حضرت عیسی قرار گرفت که به مقام «قَضیبُ البان» معروف است و در آن به «قوة الخیال» دست یافت، و این مقامی است که وی می‌توانست هر صورت و هیأتی را که مایل بود، فرا چشم خویش آورد.[۵۵] او در جایی دیگر از فتوحات، به نحو خاصّ درمورد خود اظهار می‌دارد که تنها صورت آدمیان و ملائکه را متصوّر می‌ساخت و هرگز به صورت حیوانات نپرداخته است.[۵۶] بر طبق گفتهٔ قونوی، شاگرد ابن عربی، وی قدرت ملاقات با ارواحِ انبیاء و اولیاء پیشین را داشت، هر موقع که اراده می‌کرد. ابن عربی این امر را به سه گونه انجام می‌داد. گاه ارواح آنان را به این جهان نازل می‌ساخت، در این موارد آنان را به کسوتی می‌یافت که خود در آن موقع می‌زیستند؛ گاهی نیز آنها را به آن صورتِ حاضری می‌دید که در

---

۵۴. فتوحات ج ۳، ص ۴۲۵ (متن: و نلت هذه المقامات فی دخولی هذه الطریقة سنة ثمانین و خمس مائة فی مدّة یسیرة.م)

۵۵. فتوحات ۳، ص ۴۳ هانری کُربن در تخیل خلاق به نحوی عجیب در مورد تاریخِ نامعتبر فوق کوتاهی می‌کند. (مترجم فارسی نیز می‌افزاید این اندیشه در ذهن و زبان مولانا به قوت جریان داشت، او در فیه ما فیه به کرّات به عرصهٔ خیال اعتنا می‌کند و آن را مدخل نوعی معرفت می‌شمارد. مولانا: فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، ۱۳۶۳ش، ص ۷ و در مثنوی نیز به این مطلب اشاره دارد. او در همان ابتدای مثنوی معنوی در حکایت شاه و کنیزک می‌گوید:

می‌رسید از دور مانند هلال	نیست بود و هست بر شکل خیال
بر خیالی صلحشان و جنگشان	وز خیالی فخرشان و ننگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست	عکس مه رویان بستان خداست
آن خیالی که شه اندر خواب دید	در رخ مهمان همی آمد پدید

مولانا، مثنوی، به اهتمام توفیق سبحانی روزنه، ۱۳۷۸ش، ص ۷، دفتر ۱، بیت ۷۱ به بعد.)

۵۶. فتوحات ج ۱، ص ۶۰۳

خواب‌های خویش می‌یافت؛ و گاهی نیز هیأت جسمانی خویش را فرو می‌گذاشت تا آنها را ملاقات نماید.[۵۷] اما این تمام ماجرا نیست. فصل ۱۷۸ از فتوحات مکیه ــ فصلی بسیار طولانی و مفصّل که به مقام المحبّة اختصاص دارد ــ فاش می‌گوید در خلال برهه‌ای که ما بعدها به آن اشاره خواهیم داشت، قوّة الخیال ابن عربی به چنان حدّ اعلایی از خود رسید که او در هر آن می‌توانست خدا را ملاقات نماید، درست به همان نحو که حضرت رسول می‌توانست جبرئیل را ببیند.

اما این کرامات و امور فوق عادی، بسیار دورتر از علائمِ سلوکِ روحانی وی بودند؛ این امور بیشتر علائم ظاهری به شمار می‌رفتند و در نهایت، وسوسه‌های خطرناکی محسوب می‌شدند که گاهی نیز باعث قطع ولایت می‌شدند. تغییر اساسی که در ابن عربی پدید آمد، وفود وی به باطن اشیاء و موجودات بود. از نظر وی، هر شیءِ واحد، موجودی متعالی و عظیم است اگر در معیت و مربوط به خدا ملحوظ اُفتد. در حقیقت، از منظرِ الهی، شیءِ عالی و سافل وجود ندارد، برخی اشرف و بعضی اخسّ هستند: «هیچ جوهر فردی در تمامِ عالَم نیست که اعلی و اسفل باشد مگر به ارتباطش با حقیقت الهی، و در این خصوص هیچ تفاضلی وجود ندارد.»[۵۸]

این امر فقط یک مُدّعای مابعدالطبیعی به شمار نمی‌رود: بر عکس، این نشانهٔ واقعیتِ تابان‌تر از آفتابی است که هر موجودی را تنها با درک وی از جهان متحوّل می‌سازد. این مطلب را می‌توان در حکایت زیر نشان داد: «در این مقام بر من ذوقی افتاد و آن این بود که به دستِ خویش شیء ناچیزی داشتم به گونه‌ای که مردم آن را چنان می‌یافتند که مقتضی بود در این دنیا ببینند و بوی بدی از این ماهی گندیده می‌آمد. یارانم گمان کردند که من برای ریاضتِ نفس خود آن را تحمّل می‌کنم تا مقام من فرا چشم ایشان بلند به نظر آید و به شیخ من مطلب را گفتند که فلانی در مجاهده و ریاضت خویش کوتاهی نمی‌کند، شیخ فرمود باید دید به چه نیّتی آن را انجام می‌دهد، لذا شیخ در حضور همگان مطلب را از من جویا شد و آنچه را یاران گفته بودند، ذکر

---

۵۷. ابن عماد، شذرات، ج۵، ص۱۹۶.

۵۸. فتوحات ج۱، ص۵۰۶ (متن: ما من جوهر فرد من العالم کله اعلاه و اسفله الا و هو مرتبط بحقیقة الهیة و لا تفاضل فی ذلک الجانب الاعز الاحمی.م)

کرد. به ایشان گفتم در تاویل مطلب خطا کردید، به خدا قسم که نیّت من نه آن بود که شما پنداشتید بلکه خداوند را با همهٔ اجلالش در این شیء دیدم که خود را از این شیء ناچیز دور نداشته است، پس من چگونه می‌توانم از آن دوری کنم. شیخ مرا عزیز بداشت و سپاس بکرد و یاران نیز در تعجّب بماندند.»[۵۹] ابن عربی بار دیگر به این برهه از زمان و مطلب فوق در جای دیگری از فتوحات اشاره دارد و در آنجا برخی اطلاعات مهم دیگر را نیز بر آن می‌افزاید.[۶۰] اولاً وی معلوم می‌دارد که این ماجرا نخستین تجربهٔ وی از این نوع بوده که در سیر و سلوک بر وی رخ داده است: «اوّل مشهد ذقناه من هذا الباب فی هذا الطریق» و مکان آن نیز درست در وسط بازار (=سوق) یعنی پر ازدحام‌ترین مکان شهر بوده است. ثانیاً او اظهار می‌دارد شیخ مزبور وی را با این کلمات ملامت کرده است «اهل منصبیک من ارباب الدنیا» این مطلب و این تأکید، همراه با نخستین کلماتی که در شروع حکایت آمده است، دلیل کافی و وافی

---

۵۹. همان (متن: و اتفق لی فی هذا المشهد ذوقا وذلک انی حملت فی یدی شیئا محقرا بحیث یراه الناس ما کان یقتضیه منصبی فی الدنیا و هو ذو رائحة خبیثة من هذا السمک المالح فتخیل اصحابی انی حملته مجاهدة لنفسی لعلوّ منصبی عندهم عن حمل مثل ذلک و قالوا لشیخی ما قصر فلان فی مجاهدته فقال حتی نسأله بایّ نیة حمله فسألنی الشیخ بحضور الجماعة و ذکر لی ما ذکروه فقلت لهم أخطأتم فی التأویل علی واللّه ما نویت شیئاً من ذلک و لکنی رأیت اللّه علی علوّ قدره ما نزه نفسه عن خلق مثل هذا فانزه نفسی عن حمله فشکرنی الشیخ و تعجّب الاصحاب.م)

۶۰. فتوحات ج ۱، ص۵۸۸ (اصل حکایت این است: و هو اوّل مشهد ذُقناه من هذا الباب فی هذا الطریق و هو انی حملت یوما فی یدی شیئا محقرا مستقذر فی العادة عند العامة یم یکن امثالنا یحمل مثل ذلک من اجل فی النفوس من رعونة الطبع و محبة التمیز علی من لا یلحظ بعین التعظیم فرأیت الشیخ ومعه اصحابه مقبلا فقال له اصحابه یا سیدنا هذا فلان قد اقبل و ما قصر فی الطریق لقد جاهد نفسه یراه یحمل فی وسط السوق حیث یراه الناس کذا و ذکروا له ما کان بیدی فقال الشیخ فلعله ماحمله مجاهدة لنفسه قالوا له ما ثم لا هذا قال فاسالوه اذا اجتمع بنا فلما وصلت الیها سلمت علی الشیخ فقال لی بعد ردّ السلام بای خاطر حملت هذا فی یدک و هو امر محقر مستقذر و اهل منصبک من ارباب الدنیا لا یحملون مثل هذا فی یدیهم لحقارته و استقذاره فقلت له یا سیدنا حاشاک من هذا النظر ما هو نظر مثلک ان اللّه تعالی ما استقذره و لا حقره فلما خلق القدرة بایجاده کما علقها بایجاد العرش و ما تعظمونه من المخلوقات فکیف و انا عبد حقیر ضعیف استحقر و استقذر ما هو بهذه المثابة فقبلنی و دعا لی و قال لاصحابه این هذا لخاطر من حمل المجاهد نفسه فقد یکون استعظام لصدقة من هذا الباب فی حق المعطی و فی حق الآخذ. م)

است ــ اگر فی‌الواقع دلیلی نیاز باشد ــ بر اینکه ابن عربی و خاندان وی در جامعهٔ اشبیلیه متشخّص و در زمرهٔ اعیان و اشراف بوده‌اند.

به هر تقدیر، مهمّ‌ترین نکته‌ای که از این اَسناد روشن می‌گردد این حقیقت است که واقعهٔ مزبور زمانی رخ داده که وی در بدو طریقت و سلوک روحانی خویش ــ و به عبارت دیگر در حوالی سال ۵۸۰/۱۱۸۴ ــ بوده است و در عین حال در آن موقع وی با یکی از شیوخِ طریقت خود مراوده داشته است. اشارهٔ مزبور یعنی «شیخی» یا شیخ من، به چه کسی باز می‌گردد؟ به نظر می‌آید تنها شخصی که احتمال دارد این ارجاع، در آن زمانِ خاصّ به وی باز گردد، ابوالعبّاس العُریبی یعنی اولین مرشدی است که ابن عربی در طیّ طریقت در محضرش حاضر می‌گشت. زیرا همانطور که بعداً خواهیم دید، ابن عربی شیوخِ متعدّدی داشت، شیخ الاکبر همواره با دقّت موفور نام جملهٔ شیوخی را که محضرشان را درک کرده بود، ثبت می‌کند، مگر در اندک استثناءهایی، از جمله مورد فوق که فقط به ثبت شیخی یا نظایرِ این اکتفاء کرده است. اما با مقایسهٔ دوبارهٔ اظهارات فوق‌الذکر با سایر متون دیگر، بدون هیچ تردیدی می‌توان گفت این شیخ مورد نظر شیخ العریبی است. ابن عربی شخصاً نخستین ملاقات خود را با مردی که در فقرهٔ فوق مذکور آمد و با جملهٔ «شیخی» یا شیخ من ثبت شد، چنین شرح می‌دهد: «شیخ من که خدایش بیامرزد در ابتدای ورودم نزد وی قبل از آنکه به دیدارش رسم، به من فرمود. بدو گفتم مرا وصیتی کن قبل از آنکه به دیدارت نایل آیم و وصیت تو را گوش سپارم و چیزی نبینم مگر لباس تو را بر خود ببینم. بعد فرمود: این را همّتی شریف و عالی لازم است، درها را به روی خویش ببند و از اسباب بگذر و با وهّاب مجالس شو، در این صورت بدون هیچ حجابی با تو سخن خواهد گفت. بر این وصیت عمل کردم تا برکتش را دیدم و بعد از این بود که به محضرش رسیدم و لباسش را دیدم. به من گفت: آری همین است و همین والّا غیرممکن است!»[۶۱] اینک می‌توانیم

۶۱. فتوحات ج ۱، ص ۵۲۹ (متن: اوصانی شیخی رحمه اللّه اوّل ما دخلت علیه قبل ان اری وجهه فقال لی و قد قلت له اوصنی قبل ان ترانی فاحفظ عنک وصیتک فلا تنظر الی حتی‌تری خلعتک علی فقال رضی اللّه عنه هذه همة شریفة عالیة یا ولدی سدّ الباب و اقطع الاسباب و جالس الوهاب ←

این فقره را با قسمتی که ابن عربی در کتابِ روح‌القدس از نخستین ملاقات خود با شیخ ابوالعبّاس العریبی به دست داده است، مقایسه کنیم. «نخستین شخصی که من در طریقت دیدم ابوالعباس العریبی بود. وی در آن موقع به شهر اشبیلیه آمده بود و من نیز تازه به طریقت پیوسته بودم. من از جمله نخستین افرادی بودم که دست ارادت به وی سپردم. او را مردی یافتم که بتمامه خود را وقف در ذکر خداوند کرده بود. نزدش رفتم و به صرافتِ نظر، نیازهای روحانی مرا دریافت. از من پرسید: آیا به روشنی عزم داری طالبِ سالک باشی؟ عرض کردم: آری، چنین است ولی هرچه خدا مقدّر فرماید. بعد به من گفت: درها به روی خویش ببند و از اسباب بگذر و با وهّاب مجالس باش، در این صورت، او بدون هیچ حجابی و وسوسه‌ای با تو سخن خواهد گفت. من همان کردم که گفته بود و به فتح نایل شدم.» [۶۲]

با قطعیت می‌توان گفت این شیخ العریبی است که در متنِ نخست که ذکر شد به وی اشاره رفته است. مقایسه این فقره با سایر موارد در فتوحات و دیگر کُتُب، این استنتاج را قوّت می‌بخشد، زیرا در موارد مشابه در فتوحات که ابن عربی بدون ثبتِ نامِ شیخ به وی ارجاع می‌دهد، دربارهٔ «ذکر» است که فقط اللّه را به کار می‌برده است: «و این اسم (یعنی اسم اللّه) ذکر ما و نیز ذکر شیخ ما بود که در محضرش بودیم، او نیز چنین ذکری داشت.» [۶۳] «به برخی از حُضّار گفتم: شیخی داشتم که ذکرش اللّه اللّه بود بدون آنکه بدآن چیزی بیافزاید، روزی به وی گفتم یا شیخ چرا نمی‌گویی لا اِلهَ الاّ اللّه، و منظورم

← یکلمک من غیر حجاب فعملت علی هذه الوصیة حتی رأیت برکتها و دخلت علیه بعد ذلک فرأی خلعتها علی فقال هکذا هکذا و الاّ فلا لا.م)

۶۲. روح‌القدس ۱، ص۷۶ و صوفیان اندلسی، ص۶۳. در این متن که ذکر شد ابن عربی به شیخ العریبی کنیهٔ ابوجعفر را به جای ابوالعباس نسبت می‌دهد و این شاید به سبب اشتباه لفظی بوده باشد و شاید هم شیخ اندلسی مزبور دارای هر دو کنیه بوده است. (متن: و هو أول من لقیته في طریق اللّه أبو جعفر العریبی (رضی اللّه عنه) وصل إلینا ألی أشبیلیه في أول دخولي إلی معرفة هذه الطریقه الشریفة فکنت أول من سارع إلیه فدخلت علیه فوجدت شخصاً مشتهراً بالذکر فتسمیت له وعرف حاجتي منه فقال لي عزمت علی طریق اللّه تعالی فقلت له أما العبد فعازم والمثبت اللّه فقال لي سد الباب واقطع الأسباب و جالس الوّهاب یکلمک اللّه من دون حجاب فعملت علیها حتی فتح لي. م)

۶۳. فتوحات ج۳، ص ۳۰۰ (متن: و هذا الاسم کان ذکرنا و ذکر شیخنا الذی دخلنا علیه.م)

این بود که از محضرش بهره‌ای بیشتر یابم. به من گفت: ای فرزندم، نَفَسی که شخص می‌کشد به دست خداست و به دستِ من نیست و به هر حرفی که دم می‌زنم می‌ترسم که بخواهم بگویم لا اله الّا اللّه و ای بسا که به حرف لا برسم و نَفَسم یاری نکند و در وحشتِ نَفی باقی بمانم.»[۶۴]

بگذارید این دو قسمت را با دو قسمت دیگر مقایسه کنیم که در آنها ابن عربی ذکری را می‌گفت که شیخ وی یعنی ابوالعباس العریبی ورد زبان داشت: «من شیوخنا و کان ذکره اللّه اللّه من غیر مزید.» یعنی از جمله شیوخ ما کسی بود که ذکرش اللّه اللّه بود و این نحوهٔ گفتن ذکر مخصوص ابوالعباس العریبی بود[۶۵] «بر شیخ خود ابوالعباس العریبی حاضر شدم که مقامی رفیع داشت و به گفتن ذکر اللّه مشهور بود بدون آنکه بر آن چیزی بیافزاید. به وی عرض کردم: ای آقای من، چرا جمله را کامل و به صورت لا اله الّا اللّه نمی‌گویی؟ فرمود ای فرزند من نَفَس‌ها به دست خداست و به دستِ من نیست. می‌ترسم در نَفَسی لا بگویم و قَبضِ روح شوم و به الّا نرسم و در وَحشتِ نَفی باقی بمانم.»[۶۶]

در کنار هم بودن این قطعات مؤدّی به حقایقی است که نیاز به هیچ شرح و بسطی ندارد. زمانی که ابن عربی به سادگی به «شیخی» اشاره دارد و هیچ علامت مشخصهٔ دیگری ذکر نمی‌کند، منظورش بدون هیچ ابهامی ابوالعباس العریبی است.

با این همه، نخستین شیخِ روحانی و پیرِ آسمانیِ ابن عربی حضرت عیسی بود[۶۷].

---

۶۴. فتوحات ج ۴، ص ۴۹۷ (متن: قلت لبعض الحاضرین مع اللّه من شیوخنا و کان ذکره اللّه اللّه من غیر مزید فقلت له لم لا تقول لا اله الا اللّه اطلب بذلک الفائدة منه فقال لی یا ولدی انفاس المتنفس بیداللّه ما هی بیدی و کل حرف نفس فنخاف اذا قلت لا ارید لا اله الا اللّه فربما یکون النفس بلا آخر نفسی فاموت فی وحشة النفی.م) ۶۵. فتوحات ج ۴، ص ۸۹

۶۶. فتوحات ج ۱، ص ۳۲۹ (متن: دخلت علی شیخنا ابی العباس العریبی من اهل العلیا و کان مشتهرا بذکر الاسم اللّه لا یزید علیه شیئا فقلت له یا سید لم لا تقول لا اله الا اللّه فقال لی یا والدی الانفاس بیداللّه ما هی بیدی فاخاف ان یقبض اللّه روحی عند ما اقول لا اله فاقبض فی وحشة النفی.م)

۶۷. مترجم فارسی باید در اینجا به تأثیر محیطی بر ابن عربی اشارتی کند، او در اندلس می‌زیست که مسیحیان دغدغهٔ مسلمانان به شمار می‌رفتند و به قول نویسندهٔ این کتاب، تهدیدی برای مسلمانان به شمار می‌رفتند. اعتناء به حوزهٔ مسیحی امری اجتناب‌ناپذیر می‌نمود و با عطف نظر به

←

به این معنا که «این سادهٔ امّی حتی نمی‌توانست بنویسد و بشمرد»[۶۸] و در بیست سالگی خود وارد طریقت گشت. در حقیقت بسی جالب است ذکر این مطلب که ظاهراً بین شیخ العریبی یعنی شیخِ این‌جهانیِ ابن عربی و حضرت عیسی یا شیخِ آن‌جهانیِ وی رابطهٔ بسیار نزدیکی وجود دارد. او خود شخصاً می‌نویسد: «شیخ ما ابوالعباس العریبی که خدایش بیامرزد در نهایت، عیسویْ مَسلک بود چنانکه ما در ابتدای راه چنین بودیم.»[۶۹] در فقرهٔ دیگری از فتوحات که ما بعدها باید با جزئیات بیشتری آن را مورد مداقّه قرار دهیم، ابن عربی بار دیگر می‌نویسد: «شیخ ما ابوالعباس العریبی به طریقت حضرت عیسی گام بر می‌داشت.»[۷۰]

در اینجا نیازی نیست که به مفهوم وراثت یعنی وارثِ نبیّ بودن اشاره و آن را تحلیل نمائیم، مفهومی که مقام خاصّی در الهیات و نبیّ‌شناسی یا نبوت‌شناسیِ ابن عربی دارد، در حقیقت این کار پیش از این صورت گرفته است و جوانبِ متعدّدِ آن، با تحلیلِ عمیق بر این اعتقاد وی به نحو مستوفیٰ ارائه شده است و در اینجا دیگر انجامش ممکن یا لازم نیست.[۷۱] نکتهٔ اساسی که متبادر به ذهن می‌گردد این است که از نظر ابن عربی، اولیا اساساً ورّاثِ انبیاء به شمار می‌روند (= الاَولیاءُ وَرَثَةُ الاَنبیاء)؛ امتیاز ارث بردن از این نبیّ یا آن دیگری، نحوهٔ ولایت روحانی هر ولیّ، را به ضرورت معلوم می‌دارد. به علاوه گاهی به ندرت اتّفاق می‌افتد که یک ولیّ توفیق می‌یابد و وارثِ چند تن از انبیاء می‌شود و این، دقیقاً همانی است که در خصوص شیخ الاکبر

← مأثورات اسلامی در خصوص حضرت عیسی و بالاخصّ رجعت آخرالزمانی حضرتش، جای تعجّب نیست که ابن عربی بیش از هر پیامبری به حضرت عیسی اشارت دارد.م

۶۸. روح‌القدس ص ۷۶ و صوفیان اندلسی ص ۶۳ (متن: و کان بدویاً اُمیّاً لا یکتب و لا یحسب. م)

۶۹. فتوحات ج ۱، ص ۲۲۳ و نیز فتوحات ج ۱، ص ۳۶۵ (متن: و کان شیخنا ابوالعباس العریبی رحمه اللّه عیسویا فی نهایته و هی کانت بدایتنا.م) ابن عربی مطلب زیر را نیز می‌نویسد: «به شیخ ما گفتند تو عیسی بن مریمی!» که میخائیل والسن در ترجمهٔ خود از این فقره در فتوحات به شیخ ابوالعباس العریبی اشاره دارد، *Etudes Traditionnelles* جولای و اکتبر ۱۹۶۲، ص ۱۶۹ شمارهٔ ۱۲

۷۰. فتوحات ج ۳، ص ۲۰۸ (متن: شیخنا ابوالعباس العریبی کان علی قدم العیسی.م)

۷۱. نخستین تحلیل محتوایی و دقیق عقیدهٔ ابن‌عربی در خصوص ولایت به وسیلهٔ میخائیل خوتکیویچ در اثر معروفش به نام خاتم الاولیاء یا *Seal of the saints* صورت گرفته است. در خصوص مطلب ما نحن فیه به فصل پنجم از آن کتاب رجوع نمایید.

رخ داد و خود نیز توضیح می‌دهد که بعد از آنکه «عیسوی» بود، «موسوی» و «هودی» و غیرُهُم نیز شد تا آنکه در نهایت، وارثِ حضرت محمّد گشت.[۷۲] از آنجا که صاحب این ولایت از صد و بیست و چهار هزار پیامبر ارث برده است، از حضرت رسول ــ مشکاتِ کلِّ انبیاء ــ بی واسطه ارث می‌برد و در واقع ولیّ رسول خداست. اما این واقعیت که ابن عربی خود را «عیسوی» تسمیه می‌کند، در حقیقت به مقامِ خویش و تکالیف روحانی خود در بدو طریقت اشاره دارد. اما با این همه، همان قسم که به زودی خواهیم گفت، این نسبت به ابن مریم حائز جنبهٔ دیگری نیز بود. کافی است به یاد آریم که در آن اوقات یعنی نخستین مراحل طریقت، اولین شیخ وی نیز «عیسوی» بود، یعنی ابن عربی در ابتدا تحتِ اِشرافِ اَنفاس حضرت عیسی قرار داشت.

صوفیان غرب اسلامی به روزگار ابن عربی

در زمان ابن عربی دو مکتب بزرگ صوفیانه در غرب اسلامی رواج تامّ داشت. نخستین را تحت نام «مکتب المریه» می‌شناسند که از جمله قائدان بزرگ آن ابوالعباس ابن العَریف[۷۳] و ابو الحکم ابنُ بَرَّجان[۷۴] بودند. ابن العریف سه نامه به ابن برّجان نوشت که اسقف پُل نویا به سال ۱۹۶۵م آنها را منتشر نمود[۷۵] و این سه مکتوب، دیگر جای هیچ شکّی باقی نمی‌گزارد که این دو صوفی بزرگ اندلسی با هم ارتباط داشتند: ابن العریف مباهات می‌کرد خود را شاگرد ابن برّجان بداند.

---

۷۲. فتوحات ج ۱، ص ۲۲۳ (عیسوی و موسوی و هودی).

۷۳. در خصوص ابن العریف بنگرید به مقدمهٔ محاسن المجالس به اهتمام و مقدمهٔ آسین پالاسیوس، پاریس، ۱۹۳۳؛ و نیز آسین پالاسیوس، *Obras escogidas* نشر مادرید، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۲۲۰ و نیز دائرةالمعارف اسلامی نشر ۲، و نیز التشوف بخش ۱۸، ص ۱۲۳-۱۱۸. مقالهٔ برونو هالف در Le Mahsain al-magalis d'Ibn alArif شامل اطلاعات بسیار مفیدی در این خصوص است. و نیز بنگرید به ابن ابار، معجم، قاهره، ۱۹۶۷ بشخ ۱۴ و ص ۲۲-۱۵ و نیز ابن بشکوال، الصلا، نشر کودرا، ۱۸۸۳، ص ۱۷۵ و نیز تشوف، بخش ۱۸ و عباس ابن ابار، الاعلام، رباط، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۲۲-۵ و نیز عبدالوهاب بن منصور، اعلام المغرب، رباط، ۱۹۸۳، ج ۳، ص ۲۳۱ به بعد.

۷۴. در مورد ابن برجان بنگرید به تکمله نشر کودرا، بخش ۱۷۹۷ و زرکلی، الاعلام ج ۴، ص ۶.

۷۵. پل نویا «یادداشت هایی دربارهٔ نامه‌های ابن العریف و ابن برجان» در مجلهٔ Hesperis، سال ۱۹۵۶، شمارهٔ ۴۳ و ص ۲۱۷.

ابن العریف ساکن المریه بود. شهری که در ابتدای قرن دوازدهم/ششم یکی از مراکز اصلی صوفیان اندلسی به شمار می‌رفت و در حلقهٔ وی مریدان بسیاری جمع آمده بودند؛ در همان روزگاران، شیخِ وی ابن برّجان مدّعی بود که «امام» است و در یکصد و سی دهکدهٔ منطقهٔ اشبیبیه طرفدار داشت.[۷۶] خصائص و تعالیمی که باور داشتند و می‌آموختند، چنان بود که ایشان را در اَنظارِ المرابطین، مظنون ساخته بود. به سال ۵۳۶ق سلطان علیُّ بن یوسف بن التاشِفین آنان را به مراکش راند و صوفی دیگری به نام ابوبکر المَیورقی را احضار کرد. بر طبق گفتهٔ ابن ابار هر سه شیخ مزبور به تعلیم همان باورها مشغول بودند.[۷۷] به هر تقدیر جملهٔ آنان به همان سرنوشت دچار نشدند. بر طبق گفتهٔ مَراکشی[۷۸] مَیروقی توقیف شد و تازیانه خورد و بعد رهایی یافت؛ بعد از این حادثهٔ شوم وی خواست تا مدتی قبل از مراجعت خویش به مغرب، در شرق بماند و بعد، در بجایه حدیث آموخت. نویسندهٔ کتاب تکمله تنها اظهار می‌دارد که وی در مراکش وفات یافت ولی جزئیاتی دربارهٔ شرایط و وضعیت وی به هنگام مرگ به دست نمی‌دهد.[۷۹] با این وصف، تادلی در تشوّف حکایت زیرا را نقل می‌کند: «زمانی که ابوالحکم ابن برّجان از قرطبه به مراکش برده شد، و به سبب برخی چیزها که گفته بود و بر علیه خود او بود، مورد استنطاق واقع گشت؛ وی دربارهٔ این موضوعات و نیز مسالهٔ تأویل مناظره کرد و از خویش دفاع نمود. وی بر علیه اتهامات خویش دلائل اقامه کرد و خود را از آنها مبرّا ساخت و بعد اعلام کرد: من زنده نخواهم بود، اما آنکه مرا به اینجا احضار کرده است تا مرگِ من زنده نخواهد ماند. او مرد و سلطان دستور داد تا جسد وی را به مخروبه‌های بیرون از شهر اندازند.» به هر حال همانطور که تادلی

---

۷۶. شعرانی، طبقات ج ۱، ص۱۵. شعرانی خود شخصاً از منابع متأخرتر مطلب گرفته است، ولی D. Gril توجه را بیشتر معطوف به علائم مشابهی ساخته است که صاحبش شیخ عبدالجعفر القسی است که صوفی شهیر مصری در قرن سیزدهم/هفتم بود. بنگرید به گریل در *Une source inedite pour l'histoire du tasawwuf* در مجلهٔ in Livre du centenaire de l'IFAO قاهره ۱۹۸۰، ص ۴۶۳.

۷۷. معجم، ص۱۹.

۷۸. ابن عبدالمالک المراکشی، الذیل و التکمله، بیروت ۱۹۷۳، ج ۴، ص ۴۵۲ برای میروقی بنگرید به ابن ابار، معجب، ص ۱۲۳ و تکمله، نشر کودرا، ص۶۰۸.

۷۹. تکمله، ص۱۷۹۷.

شرح داد ابن حِرزِهم، یکی از مشایخ ابو مدین، توسّط یکی از مریدان خود از قضیه مطّلع شد و از تصمیمِ سلطان و آنچه کرده بود، خبر یافت و لذا، مردم مراکش را به برپایی مراسم تشییع برای ابن برّجان فرا خواند.[۸۰]

و بالاخره نوبت ابنُ العَریف است. ابن بَشکوال که در خصوص عوامل مرگ وی می‌توانست دقیق و فراوان مطلب بگوید، از آن طفره می‌رود اما در تعیین تاریخ مرگ وی بسیار دقیق عمل می‌کند: «وی در شب پنج‌شنبه کُشته شد و روز جمعه بیست و سوم ماه صفر سال ۵۳۶ق مدفون گشت.»[۸۱] ابنُ اَبّار دو روایت از آنچه روی داده بود، به دست می‌دهد[۸۲]. طبق گزارش نخست، سلطان از نفوذِ شگرف و زهدِ بی نظیر ابن العریف متقاعد گشت و دستور داد آزاد گردد تا در سبته ملازم سلطان باشد و در اینجا بود که شیخ در اثر یک بیماری وفات یافت. اما بر طبق روایت دوم ــ که ابن ابار چندان میلی ندارد تا آن را معتبرتر قلمداد کند ــ اظهار می‌دارد که ابن العریف در سفر مراجعت خویش مسموم شد، یعنی زمانی که از دریا می‌گذشت.

یک سال بعد از مرگِ ابن العریف صوفی دیگری به نام ابن قَسیّ ادّعای مهدویت کرد و شورشی بر ضدّ المرابطین در شهر الغرب بر پا ساخت.[۸۳] وی توانست با کمک مریدانش در منطقهٔ مزبور نفوذی چشمگیر بیابد. زمانی که الموحّدون بر شبه جزیره غلبه یافتند، ابن قسی بار دیگر به سال ۵۴۰/۱۱۴۵ با آنان عهد و پیمان بست ولی در نهایت خود را از ایشان جدا کرد و بعد کشته شد.

از این سه نمایندهٔ شاخصِ تصوّف در حوزهٔ المرابطین بدون هیچ پرسشی، ابن العریف بیشترین نفوذ را بر آرا و عقاید ابن‌عربی داشت. در فتوحات ارجاعات بسیاری به محاسنُ المجالس ــ یعنی اثری که در آن ابن العریف به شرح منازل

---

۸۰. تشوف، ص ۱۷۰. ۸۱. الصلا، نشر کودرا، ص۱۷۵.

۸۲. معجم، بخش ۱۴، ص۱۹.

۸۳. در مورد ابن قسی بنگرید به دائرةالمعارف نشر ۲، آسین پالاسیوس در *Obras escogidas* ج ۱، ص۱۴۵-۱۴۴ و نیز مراکشی، معجب، ص ۱۵۱-۱۵۰ و لگارد در La Tariaz et la revolte des muridun en 539/1144 en andalu در مجلهٔ شرق‌شناسی مسلمانان، شمارهٔ۳۵ بخش ۱، ص ۱۷۰-۱۵۷.

طریقت می‌پردازد ـ وجود دارد و کنایات بی شماری به نویسندهٔ آن شده است[۸۴] که خود حاکی از علائقِ ابن عربی به آن کتاب و نویسندهٔ آن است و به تحسین و تمجید از ابن العریف می‌پردازد و او را یکی از محققان (رجال المحقّقین) می‌نامد.[۸۵] تأکید بر این مطلب مهم است که از سه شخصیت فوق‌الذکر، تنها ابن العریف است که ابن عربی بخصوص از وی با لفظ «شیخُنا» یعنی «شیخِ ما» یاد می‌کند.

چند تن دیگر از مشایخ اندلسیِ ابن عربی با واسطه یا بی واسطه به مکتب المریه تعلّق خاطر داشتند. برای نمونه ابوعبدالله محمّد بن علیّ الانصاری الغَزّال را باید نام برد که بر طبق گفتهٔ ابن عربی، شاگرد ابن العریف بود.[۸۶] یوسف بن یحیی التادِلی که همانقسم که پیشتر مذکور افتاد، به سال ۶۲۷/۱۲۳۰ وفات یافت و بر طبق گفتهٔ یکی از معاصرانش شیخ الغزّال یکی از بزرگترین شاگردان ابن العریف بود (مِنْ اَکبرِ تَلامذه اَبنُ العریف).[۸۷] اما از آنجا که ویراستارِ التشوّف، یعنی احمد توفیق، به درستی نشان داده است[۸۸]، به نظر می‌رسد این مطلب از لحاظ تاریخی غیرممکن است: ابوعبدالله الغزال معروف به ابن الیتیم الاَندَرَشی بنا بر قولِ بیشترِ اربابِ تذکره به سال ۵۴۴/۱۱۴۹ به دنیا آمده است که هشت سال بعد از مرگ ابن العریف بوده است. مع الوصف، بر طبق گفتهٔ معاصرانش، پدر الغزال، یعنی ابوالعبّاس (۵۸۱/۱۱۸۵ وفات) نیز شاگرد ابن العریف بود[۸۹] که بدیهی است سبب گمراهی نفوس گوناگون شده است. ابن عربی نمی‌توانست مسبّب شایعاتی باشد که دربارهٔ حضور الغزال در المریه و همراهی با شیخ خود، ابن العریف، بر سر زبان‌ها افتاده بود. ابن عربی وی را بسیار خوب می‌شناخت (یک شعر در دیوان و قطعه‌ای در یکی از رسائل وی نشان می‌دهد

---

۸۴. بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۲۷۹ و ۹۳ و ج ۲، ص ۲۹۰ و ۳۱۸ و ۳۲۵ و ج ۳، ص ۳۹۶ و ج ۴، ص ۳-۹۲

۸۵. فتوحات ج ۲، ص ۳۱۸

۸۶. بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۲۲۸ و ج ۲، ص ۲۰۱ و ج ۴، ص ۵۵۰ و نیز روح‌القدس، ۱۴ و ۹۹ و صوفیان اندلسی، ص ۱۰۴.

۸۷. تشوف، ص ۱۱۹.

۸۸. همان.

۸۹. ابن عبدالمالک المراکشی، الذیل و التکمله ج ۴، ص ۹-۴۴ و تکمله، نشر کودرا، ص ۹۶۶ (دربارهٔ پسر) و ذیل ج ۱، ص ۴۳۹ و مقدمهٔ Benchereb ص ۲۱۱ و عبدالوهاب بن منصور، العالم المغرب، رباط، ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۳۵۰ (دربارهٔ پدر).

که بین این دو قیاسی انجام داده است[۹۰]) و بین او و پدرش التباسی صورت گرفته است.

یکی از این دو، عبدالحلیب موسی (۶۰۸/۱۲۱۱ وفات)، نویسندهٔ کتاب مسائلُ شُعَب الامام[۹۱] کسی است که کراراً ابن‌عربی در قصر کوتامه نزدش آمد و شد داشت[۹۲] و دیگری، شیخ ابو صبر ایوب الفِهْرِی (۶۰۹/۱۲۱۲ وفات) که ابن‌عربی در سبته نزدش حدیث بیاموخت، هر دو نفر، شاگردان ابن قلیب القُرَشی (۵۶۸/۱۱۷۲ وفات) بودند[۹۳] که خود این شخص نیز مُرید ابن العریف بود[۹۴].

و بالاخره باید از شیخ العریبی یاد کرد که به رغم این حقیقت که وی یک فرد عامّی و بی‌سواد بود، با عقایدِ استدلالی و برهانی ابن العریف آشنایی داشت و آنها را در مباحثه با ابن‌عربی به کار می‌گرفت. این نکته از فقره زیر در کتابِ روح‌القدس آشکار است: «آخرین باری که او را دیدم ــ خدایش رحمت کناد ــ در مجلسی با حضور دیگران بود.... وی اعلان داشت، ای ابوبکر! (در اینجا با انگشتش به من اشاره کرد) بگذار برایت مسأله‌ای طرح کنم که پیش از این نیز به تو گفته بودم، همیشه از این سخن ابوالعباس بن العریف در شگفت بودم "آنچه نبوده است، فانی می‌گردد و آنچه همیشه بوده است، باقی می‌ماند". ما همه می‌دانیم چیزی که نبوده است، فانی است و آنچه همیشه بوده، باقی است اما وی از گفتن این مطلب چه مقصودی داشت؟ هیچیک از اصحاب نتوانستند پاسخی به وی بازگویند لذا رو به من کرد. اگر چه بر خلاف ایشان، من پاسخ را می‌دانستم ولی از سخن گفتن خویشتن‌داری کردم زیرا در آن موقع، روزهٔ صَمت و سکوت داشتم. شیخ به فراست این نکته را دانست و اصراری به من نکرد.»[۹۵]

---

۹۰. دیوان، ص۴۶ و عثمان یحیی، مؤلّفات، ص۶۱۱ رسالة الی الغزال.

۹۱. دربارهٔ شیخ عبدالحلیب بنگرید به تشوف، ص۲۴۱ و ۴۱۶ و نیز تکمله، نشر کودرا، ۱۸۱۸.

۹۲. دُرّة الفاخرة، در صوفیان اندلسی، ص۱۶۰ و اعجاز، ص۱۸۱.

۹۳. دربارهٔ ابن قلیب بنگرید به تشوف، ص۸۱ و ۲۲۴.

۹۴. دربارهٔ وی بنگرید به فتوحات ج۳، ص۵۰۸ و ج۴، ص۴۷۴ و شرح حالی که گریل Gril در بخش صفی‌الدین از رساله نقل می‌کند.

۹۵. روح‌القدس ص۷۸ و صوفیان اندلسی، ص۶۶. (متن: دخلت علیه آخر زورة رأیته فیها رحمه

←

در سال ۱۱۹۴/۵۹۰ ابن عربی در تونس کتاب الحکمة اثر ابن بَرَّجان را تحت هدایت شیخ خود عبدالعزیز المهدوی خواند[۹۶]. البته این احتمال هست که وی پیش از این تاریخ، از طریق شیخ دیگر خود، عبدالحقّ الاشبیلی (۱۱۸۵/۵۸۱ وفات) که به گفتهٔ صاحب تذکرهٔ دیباج، او نیز شاگرد ابن برّجان بوده است، به برخی معارف این کتاب مطّلع شده باشد.[۹۷] به هر حال عقیدهٔ ابن عربی در مورد دیگر نمایندگان تصوّف مکتب المریه چنان است که باید با دیدهٔ تأثیرپذیری نگریسته شود. او بدون تردید از علوم الهی ـ بالاخصّ طالع‌بینی و علم الفلک ـ خبر داشت، و به لطف آنها توانست فتوحاتِ صلاح‌الدین را در اروشلیم پیش‌بینی کند، اما ابن عربی تأکید می‌کند که وی به طور کامل به تحصیل این علوم نایل نشده بود.[۹۸] او خود را مدیون کتاب ابن برّجان می‌داند چه که تفسیر وی از اصطلاح «الحقّ المخلوق به»[۹۹] حائز رتبه‌ای بسیار بلند در تعالیم و آرای ابن عربی است.[۱۰۰]

اما در مورد ابن قسی یکی از خواصّ مشایخِ غرب، درست بر عکسِ رأیِ همگان، شیخ الاکبر چندان نظر رفیعی دربارهٔ وی ندارد. انصافاً باید تصدیق کرد که شیخ الاکبر کراراً در آثار خود به این شیخ و اثر معروفش، کتاب خُلْعُ النَّعْلَیْنِ، اشاره کرده است.[۱۰۱] نه فقط شیخ الاکبر در ارجاعات خویش به وی گاهی به ذکر محاسن و

← اللّه علیه، و معی جماعة فوجدناه قاعدا فسملنا علیه و قد اراد بعض الجماعة ان یسأله فاذا به قد رفع رأسه و قال خذوا مسألة و قد رأینک بها یا ابابکر، و اشار الیّ، لم ازل اتعجب من ول ابی العباس بن العریف حتی یفنی من لم یکن و یبنی من لم یزل، و نحن نعلم ان من لم یکن فانیاً و من لم یزل باقیا فایش قال، اجیبوا؟ فلم یکن فی الجماعة من اجابه فعرض علی الجواب فحضرتنی نفسی بعثوری علی وجه المسألة دونهم فلم اتکلم فتی کنت شدید القهر لنفسی فی الکلام و عرف منی الشیخ ذلک فلم یعد علی. مترجم فارسی این بخش از روح‌القدس را از مجموعهٔ زیر نقل کرد، ابن‌عربی: مجموعة رسائل ابن عربی، ص ۱۶۱).

۹۶. رسالة نشر طاهر، ص ۳۱.

۹۷. ابن فرحون، دیباج، ص ۱۷۵

۹۸. فتوحات ج ۱، ص ۶۰ و ج ۴، ص ۲۲۰.

۹۹. فتوحات ج ۲، ص ۱۰۴ و ج ۳، ص ۷۷ و برای ابن برّجان بنگرید به فتوحات ج ۲، ص ۵۷۷ و ص ۶۴۹ و مواقع النجوم، قاهره ۱۱۶۵، ص ۱۴۲ و التدبیرات الالهیة نشر نیبرگ، ۱۹۱۹ ص ۱۲۵.

۱۰۰. برای مفهوم الحق المخلوق به بنگرید به صاعد الحکم، معجم، ص ۱۸۳ و ۴۳۸.

۱۰۱. بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۱۳۶ و ۳۱۲ و ۷۴۹ و ج ۲، ص ۵۲ و ۲۵۷ و ۶۸۶ و ج ۳، ص ۷ و ۱۶۵ و غیره.

سجایای وی می‌پردازد و او را تمجید می‌گوید[۱۰۲]، بلکه همان اثر او را پیش از این، تفسیر و شرح نیز کرده است؛ در حقیقت، تفسیر مزبور هرگز چنان مورد بررسی قرار نگرفته است تا به جدّ بتوان از آن بهره بُرد. اما حتی یک مطالعهٔ سطحی و اجمالی از تفسیر ابن عربی بر خَلَعُ النَّعْلَین اثر ابن قَسّی (کتابی که در غالب کتب ادبی تلویحاً به آن اشاره می‌شود ولی صراحتاً محل ارجاع قرار نمی‌گیرد) نشان می‌دهد چقدر این نگاه به ابن قسی و اثرش، عاری از حقیقت است.[۱۰۳] ابن عربی بار دیگر در تونس به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ پسر ابن قسی را ملاقات کرد[۱۰۴] و برای نخستین بار کتاب خلع النعلین را در آنجا نزد او دید. بی تردید در آن موقع وی فقط تورّقی بر کتاب کرده و یا چند برگ از آن را خوانده بود[۱۰۵] زیرا مدت‌ها بعد بود ــ یعنی زمانی که وی به تدوین تفسیر و شرح آن پرداخت ــ که عمیقاً آن را به مطالعه گرفت و بر مفاهیم واقعی آن وقوف یافت، زیرا اشارات گوناگونی در کتاب شرح خلع النعلین وجود دارد که نشان می‌دهد ابن عربی کتاب مزبور را در طی اقامتش در دمشق[۱۰۶]، و به عبارت دیگر بین سال‌های ۶۲۰ق تا ۶۳۸ق و به احتمال بیشتر در آخرین سنوات حیات خویش نوشته است. این مطلب به ما یاری می‌رساند که شرح دهیم چرا این اثر در لحن و سبک، بسی متفاوت از فقراتی است که در نخستین آثار خود به‌کار برده است و در آنها به تمجید از ابن قسیّ می‌پردازد. با مطالعهٔ شرح و تفسیر مزبور می‌توان دریافت که ابن عربی با خواندن و مطالعهٔ کتابِ خلع النعلین عقیدهٔ خویش را نسبت به نویسندهٔ آن

---

۱۰۲. برای مثال در فتوحات ج ۱، ص ۱۳۶ که او را سادات القوم می‌نامد.

۱۰۳. من بسیار ممنون سعد الحکیم می‌باشم که نسخهٔ عکسی از رسالهٔ خطی این اثر، یعنی شرح خلع النعلین (نسخهٔ خطی شهید علی، ۱۱۷۴ و صفحات ۱۷۵-۸۹) را برایم فراهم آورد.

۱۰۴. فتوحات ج ۴، ص ۱۲۹ و شرح خلع النعلین، ص ۱۴۷.

۱۰۵. ابن عربی ذکر می‌کند (نسخهٔ خطی ص ۱۴۷) که پسر ابن قسی کتاب خلع النعلین را به وی تقدیم کرد اما به دلیل خاصّی وی از قبول آن امتناع ورزید.

۱۰۶. برای مثال بنگرید به صفحهٔ ۱۷۳ نسخهٔ خطی، در اینجا به ترحّم با ارجاع به شیخ صدرالدین ابن حمویه (۶۱۶/۱۲۱۹) اشاره هست و یا ورق ۱۴۲الف که در اینجا از اسماعیل بن سودکین که مقدمه‌ای بر کتاب نوشته، یاد می‌شود. به علاوه، ابن عربی در موارد نادری نیز به فتوحات ارجاع می‌دهد یعنی نسخهٔ اولیه فتوحات که به سال ۶۲۹/۱۲۳۱ کامل شده بود.

تغییر داد و اصلاح کرد. وی در ابتدا مسرور شده و بعد در وسط کتاب به اندهاش و حیرت و عاقبت در آخر کتاب به نومیدی و یأس دچار می‌گردد. وی در ابتدای شرح خود بر خطبهٔ خلع النعلین با شورِ زایدُالوصفی می‌نگارد: «من فی الحقیقه یقین دارم که این مرد(ابن قسی) به عقیدهٔ ما، از رجالِ اهلِ ذوق است»[۱۰۷] اما اندکی بعد، لحن ابن عربی حالت انتقادی به خود می‌گیرد و فاش می‌گوید: «این مرد در اثرش چنان نمی‌ماند که مقتضی رتبهٔ امامت باشد.»[۱۰۸] و اندکی بعدتر مقلّد و جاهل، حتی وی را یک متقلّب و شیّاد می‌نامد[۱۰۹]: «وی چیزی نیست مگر یک ناقل و مقلّد که فاقد مواجید ذوقی و مآرب الهامی است... چه که وی در اینجا سخنی گفته است که به همهٔ پندارهای من پایان بخشید، چه که در خصوص او مرتکبِ اشتباه شده‌ام.» ابن عربی سپس فراتر از این می‌رود و به راحتی در ایمان ابن قسی شکّ می‌کند و گفتهٔ خود را در این خصوص با اقوال شیخ بزرگ طریقت یعنی خَلَفُ اللّه الاندلسی تشریح می‌کند: «این شخص آمد تا وی (ابن قسی)را ملاقات نماید و به وی چیزی را باز گوید که روحُ القُدُس به قلبش الهام کرده بود. باید بگویم میان آنچه از ابن قسی صادر شد و آنچه بر قلب خلف اللّه جاری بود، تفاوتی شگرف وجود داشت. در عین حال در افواه مردم دربارهٔ وی شایعات زیادی جریان داشت. مرا با پسر وی ملاقاتی دست داد و او شخصی زیرک و دانا است و از وی دربارهٔ گفته‌های پدرش جویا شدم. نکاتی که وی برایم به شرح باز گفت، تأیید همانی است که دربارهٔ نقصان علم و ایمان وی گفتم.... این مطلب را می‌توان به خوبی و روشنی از نامه‌ای که به عبدالمؤمن بن علیّ نوشت، دریافت زیرا در آن، به وی چیزها نسبت داده بود که ابداً حقیقت نداشت.... او صاحب معرفت الهی نبود بلکه فقط یک نادانِ کم عقل بود.»[۱۱۰]

---

۱۰۷. ورق ۹۷الف.

۱۰۸. ورق ۹۹ب (متن: هذا الرجل ما وقف فی کتابه علی ما یقتضیه الامام.)

۱۰۹. ورق ۱۱۱ب. و ۱۱۲الف.

۱۱۰. ابن عربی به نظر می‌رسد در اینجا به این ادعای ابن قسی اشاره می‌کند که خود را مهدی نامیده بود. جالب است ذکر این نکته که اگر چه وی با این ادعا و بطلان آن محاجّه می‌کند ولی در جایی دیگر، همین نقد را بر ابن برّجان نیز یاد می‌کند. برای ارتباط ابن قسی و سلطان عبدالمومن بنگرید به مراکشی، معجب، ص ۱۵۰.

آسین پالاسیوس و بعد از وی هانری کُربن، هر دو قاطعانه و صراحتاً اصرار دارند که «مکتب المریه» تداوم همان مکتب مشهور ابن مسرّه است.[۱۱۱] با این همه آسین پالاسیوس به خوبی می‌دانست که هیچ سند و مدرکی ــ یا هیچ منبع و مآخذی به غیر از استنباط‌های خودِ وی ــ وجود ندارد که مُثبِت این نظریه باشد. او نیز کوشید در ضمن مطالعات خود به ابنُ مَسَرّه الجَبَلی (۳۱۹/۹۳۱ وفات) و مکتب وی بپردازد.[۱۱۲] وی هیچ منبع و مأخذی به دست نمی‌دهد که حاکی از آن باشد که این شیخ عارف نبوده و یک فیلسوف باطنی است که تعالیمش ملهم و متقبس از آرای امپدوکلس مجعول است. «ابن مسرّه از معتزله و باطنیه متاثّر گشت و مروّجِ عقاید و نظام فکری امپدوکلس مجعول در قلب اسپانیای مسلمان‌نشین بود و شاخص‌ترین عقیده‌اش، باور به طبقات عناصر پنج گانه است که جملگی از مادهٔ ازلیِ روحانی نشأت گرفته‌اند.»[۱۱۳] شوربختانه در این مورد نیز آسین پالاسیوس نتوانست سند و منبع معتبری ارائه دهد که بتواند به اثباتِ مدّعای خویش انجامد، به این دلیل بسیار ساده که وی نتوانست به هیچیک از دو کتاب منسوب به ابن مَسَرّه ــ کتاب الحروف و کتاب التبصره ــ دست یابد زیرا به هنگامِ تدوینِ کتابِ خود، هنوز کشف نشده بودند. همان طور که پرفسور استرن Stern به صراحت تأکید کرد و در سال‌های بعد، در خلال مقالهٔ محقّقانه‌ای با این نظریهٔ آسین پالاسیوس به بحث و انتقاد نشست[۱۱۴]، دلایل و براهین آسین در حقیقت بر هیچ چیزی مبتنی نیست مگر یک اشارهٔ بسیار کوتاه از

---

۱۱۱. هانری کربن، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، پاریس، ۱۹۶۸، ص۳۱۱که در آنجا می‌گوید ابن العریف به طریقتی در آمد که مؤسَّس بر عقاید و آرای ابن مسرّه بود؛ و آسین پلاسیوس، *Obras escolgidas* ج ۱، ص۱۴۴. (مترجم فارسی باید بگوید که کتاب هانری کربن به فارسی در آمده است، هانری کربن: تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ج ۱، ترجمهٔ اسداللّه مبشری، امیر کبیر، ۱۳۵۹ش، ص۲۹۲ به بعد.)

۱۱۲. *Obras escolgidas*، ابن مسره، مادرید، ۱۹۴۶م (مترجم فارسی باید بگوید این تحقیق پالاسیوس به فارسی ترجمه شده است، آسین پالاسیوس: ابن مسره، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، نشر مرکز، ۱۳۸۵ش.)

۱۱۳- همان/ ۱۱۳

۱۱۴. S.M. Stern ابن مسره یک پیرو امپدوکلس مجعول، در *Sctas do iv Congresso de estudos arabes e islamico* کمبرا و لیسبون، ۱۹۶۸، و لیدن ۱۹۷۱، ص۳۹-۳۲۵ و نیز چاپ مجدد در استرن: تفکرات عبرانی و عربی در قرون وسطی، لندن، ۱۹۸۳.

مورّخ عرب، ابن سعد القرطبی (۱۰۷۰/۴۰۲م وفات) که فاش می‌سازد نفوسِ معلومی از باطنیه نظیر ابن مسرّه بودند که با آموزهٔ امپدوکلس آشنایی داشتند. اساسِ نظامِ فکریِ ابن مسرّه که آسین پالاسیوس توانست به برخی از آراء و عقایدِ وی دست یابد، ماخوذ از دو فقره از کتاب فتوحات مکیه اثر ابن عربی بود که به آنها ارجاع داده است.[115] استرن شخصاً اعتقاد راسخ و مدلّل داشت که شیخ الجبلی بیش از آنکه فیلسوفِ نوافلاطونی باشد، عارفی است که اصولِ عقایدِ خویش را از اهل تصوّف گرفته است. اما بحث و جدل هنوز به پایان نرسید، و باید منتظر پژوهش‌های شگرف آینده می‌بودیم تا اطّلاعاتی افزون بر این، به دست آید و نوری مناسب بر ابهامات این بحث بیافکند، تا بتوانیم جانب این یا آن گیریم. این مهمّ آسان‌تر گشت زمانی که به سال ۱۹۷۲م دکتر کمال ابراهیم جعفر دو رساله از ابن مسرّه را کشف کرد. یعنی کتاب خواصُّ الحروف و کتاب الاعتبار ــ که تا آن موقع به نام کتاب التبصره شهرت داشت. از بحث مطوّلی که وی در خصوص کشف این کتب فراهم آورده است[116] معلوم می‌گردد که اگر چه بی تردید، یافتن لحن نوافلاطونیِ آثار ابن مسرّه (که البته چندان بی تأثیر در میراث ادبی و فلسفیِ اهل تصوّف نیست و هر کسی به خوبی می‌تواند به چنین استنتاجی دست یابد[117]) سخت نیست، معهذا اثباتِ اقتباسِ صریح و بی‌واسطهٔ تمایلاتِ ابن مسرّه از تعالیم و عقاید امپدوکلس مجعول، بسیار دشوار است، زیرا منابعِ موجّه و موثّق، به اصطلاح، حاوی عناصر «فلسفهٔ باطنیه» است. تفکّر نوافلاطونیِ ابن مسرّه بنفسه حیرت‌انگیز نیست؛ نفوذ آراء و عقایدِ نوافلاطونیان به قبل از وی باز می‌گردد و به خوبی در محافلِ علمی رواج داشت، بالاخص در اثرِ

---

۱۱۵. فتوحات ج ۱، ص ۱۴۹ و ج ۲، ص ۵۸۱ و نیز موریس، لیستی از منابعی به دست می‌دهد که به ابن مسرّه ارجاع کرده‌اند. این لیست در مقالهٔ طولانیِ کمیاب با عنوان ابن مسره، بازبینی منابع اولیه، آمده است که نویسندهٔ آن در نهایت محبت آن را به من نشان داد.

۱۱۶. مجلة کلیة التربیة، مقالهٔ نسخ خطی ابن مسرّه المفقود، ج ۳، ۱۹۷۲ ص ۲۷ تا ۶۳.

۱۱۷. مترجم فارسی کتاب باید بیافزاید که این نکته در سنوات اخیر به خوبی محل اعتناء قرار گرفته است، یعنی تأثیر مکتب نوافلاطونی بر آراء اهل تصوّف مشهود و مثبوت شده است، برای نمونه بنگرید به مرقت عزت بالی: افلوطین و النزعة الصوفیة فی فلسفته، مکتبة الانجلو، قاهره، ۱۹۹۱م. م

منحول و موصوف به اثولوجیا یا الهیات ارسطو که آسین پالاسیوس در تصحیح و بازیابی آن همت گماشته بود ــ لااقلّ باید گفت قصد آن داشت ــ منعکس است، اما در مورد ابن مَسَرّه حدسی است بسیار غریب.[۱۱۸]

حقیقتِ غایی ماجرا این است: این را انکار نتوان کرد که ابن عربی با آثار و عقاید ابن مسرّه آشنا بود و به آن عمل نیز می‌کرد، تا آنجا که او را «یکی از بزرگترین مشایخ طریقت در مضامین و معارف و اصطلاحات و مقامات و مواجید» می‌دانست.[۱۱۹] ابن عربی دقیقاً دو بار در فتوحات و یکبار در کتاب المیم به وی اشاره می‌کند، و در این کتابِ اخیر، با عطف به کتاب «اسرار علم الحروف» اظهار می‌دارد که او از سر حوصله در آینده به این موضوع دربارهٔ عقاید ابن مسرّه خواهد پرداخت.[۱۲۰] از این سه متن (که باید بر اینها البته اشارهٔ اجمالی و مختصر ابن عربی را در فصوص الحکم نیز بیافزاییم[۱۲۱]) آنکه صریح‌تر از همه به این تصوّر دامن می‌زند که ابن عربی تحت تأثیر ابن مسرّه بود، فصل سیزدهم فتوحات است که در آن، وی به شرح جزئیات عرش و عقل و نفس الفلک می‌پردازد. اما ابوالعلاء عفیفی به طور عالمانه و صحیحی نشان داد که عقایدِ نوافلاطونیِ شیخ الاکبر بسیار نزدیک‌تر است به اِخوانُ الصّفاء تا آرای نوافلاطونیِ ابن مسرّه.[۱۲۲] حقیقت این است که رسائلِ اخوان الصفاء که تقریباً در نیمهٔ دوم قرن دهم/چهارم نوشته شده است[۱۲۳] ــ مدت‌ها پیش از روزگار

---

۱۱۸. دربارهٔ تأثیر افکار نوافلاطونی بر اندیشهٔ مسلمانان بنگرید به Netton، مسلمانان پیر و مکتب نوافلاطونی، مقدمه‌ای بر تفکر اخوان الصفاء، لندن، ۱۹۸۲.

۱۱۹. فتوحات ج ۱، ص۱۴۷.

۱۲۰. کتاب المیم و الواو و النون، رسائل، ص۷ (مترجم فارسی باید این متن را از همین منبع در اینجا نقل کند: فکلامنا علی اسراره کطریقة ابن مسرة الجبلی و غیره لا علی خواصه فان الکلام علی خواص الاشیاء یؤدی الی تهمة صاحبه و الی تکذیبه فی اکثر الاوقات، اما تهمته فی دینه فهو ان یکون من اهل الکشف و الوجود فیلحق باهل السحر و الزندقة و ربما یکفر فهو یتکلم علی الاسرار التی اودعها اللّه فی موجوداته.م)

۱۲۱. فصوص الحکم ج ۱، ص۸۴.

۱۲۲. عفیفی، فلسفهٔ عرفانی محیی‌الدین ابن عربی، لندن، ۱۹۶۴، ص۱۸۲. برای نفوذ افکار نوافلاطونی بر آرای ابن عربی، بنگرید به صفحات ۱۲۱ و ۱۸۳ همان کتاب.

۱۲۳. در مورد اخوان الصفاء بنگرید به دکتر نصر، مقدمه‌ای بر تعالیم کیهانی در اسلام، کمبریج، ۱۹۶۴، و نیز Yves Marquet فلسفهٔ اخوان الصفاء، الجزیره، ۱۹۷۵.

ابن عربی در محافل فیلسوفان و صوفیان، هر دو، در اندلس رواج تامّ داشت، و در آنجا با توفیق بسیاری روبرو گشت. به رغم این واقعیت که ابن عربی به نظر نمی‌آید هرگز مستقیماً به رسائل اخوان الصفاء رجوع کرده باشد، با این وصف، تشابهات و قرانات بسیاری میان تعالیم وی و عقایدِ اخوان الصّفاء در مباحث متنوّع و روشن و دقیقی ــ نظیر نَفْسِ نباتی[۱۲۴] ــ وجود دارد که حاکی از نفوذِ مستقیم آنها بر تفکّراتِ ابن عربی است.

همطراز با مکتب عرفانی المریه ــ که به طور ملموسی مُهر تثبیت خود را بر صوفیان اندلسی حکّ کرده و خصیصه و اصالتی به آن بخشید که منحصر به فرد است ــ با مکتب عرفانی دیگری نیز روبرو هستیم. این گرایش عرفانی خصوصاً ریشه در مغرب داشت و اقطاب و شیوخ آن اَبو یَعْزَیٰ (۱۱۷۷/۵۷۲ وفات) و ابن حِرْزِهِم (۱۱۶۳/۵۵۹ وفات) و متأخّرتر از این دو، شیخ اَبو مَدْیَن می‌باشند.[۱۲۵] در این مورد پرسش از وجود مکتب و نظایر این نمی‌توان کرد؛ نام اولیاء این گرایش عرفانی به هیچ تعلیم خاصّی پیوند نخورده است یا حتی نوشتهٔ خاصّی منسوب به آنان وجود ندارد، خصوصاً منسوب به شیوخ برجسته و تأثیرگذار آن، که بر معاصران خویش نفوذ شگرفی داشتند، چنانکه حتی تا امروز نیز در زمرهٔ معزّزترین اولیای مغرب به شمار می‌روند. این مطلب به نحو خاصّ در مورد ابن یعزی صادق است.[۱۲۶] او یک بربر بود که حتی نمی‌توانست نام خود را درست به زبان عربی ادا کند، ولی صاحبِ کرامات و قوای فوق العاده‌ای بود که ابن عربی خود به چشم خویش دیده بود[۱۲۷] و نزد اهل مغرب مشهور بود. ظاهراً وی می‌توانست افکار مردم را بخواند و بر قلوبشان اشراف

---

۱۲۴. عفیفی، فلسفهٔ عرفانی، ص ۱۲۱.

۱۲۵. البته بر این دو جریان باید سومی نیز افزود که البته فروغ کمتر ولی اصیل‌تری داشت، که در روزگار ابن عربی، شروع به نضج کرد که با ابوعبداللّه الشوطی و شاگرد معروفش، ابن المرا (۱۲۱۴/۶۱۱) شروع گشت. در مورد این دو نفر بنگرید به ماسینیون، مصائب حلاج، ج۲، ص۳۱۷-۳۰۹ و درمنگهام، *Le Culte des saints en Islan maghrebin*، پاریس، ۱۹۸۲، ص۹۵-۸۹.

۱۲۶. دربارهٔ ابو یعزی بنگرید به تشوف، ۷۷و ۲۱۳؛ و درمنگهام، همان پیشین، ص۵۹ به بعد.

۱۲۷. فتوحات ج ۴، ص ۵۱-۵۰ و نیز ج ۲، ص ۶۳۷.

یابد و بالاتر از این، بر وحوش و حیوانات چیره بود. ابن حرزهم که تادلی او را فقیه و حافظ قرآن می‌خواند[۱۲۸]، عالم‌تر از وی بود. او آثار المحاسبی را خوانده بود و احترام زایدالوصفی برای احیاء علوم‌الدین غزالی قائل بود. بر طبقهٔ گفتهٔ تادلی، به نظر می‌رسد ایامی چند را در زندان به اسارت سپری کرد.

این گرایشِ صوفیانه با ابومَدین شناسا گشت و در مغرب مکانتی منحصر به فرد یافت و سیمای واقعی خویش را نشان داد. اگر چه وی در اشبیلیه می‌زیست ولی قبل از آن، مدتی در فاس مقیم بود و در آنجا به مصاحبت ابوعبداللّه دقاق نایل گشت، دقاق صوفی شهیری است که اغلب ارباب تذکره به ذکرش پرداختند و به نظر می‌آید ابو مدین به دست وی خرقه بر تن کرد.[۱۲۹] در فاس وی ابن حزرهم را ملاقات کرد و به وی مطالعهٔ آثار المحاسبی و غزالی را توصیه کرد و افزون بر این، شاگرد ابو یعزی شد. بعد از مراجعت از زیارت مکه که به احتمال بسیار، در اینجا با عبدالقادر گیلانی (۱۱۶۵/۵۶۰) ملاقات کرد، در بجایه سکونت گزید.[۱۳۰]

معدود مریدان ابو مَدین ــ برخی از آنان که تعالیم وی را به شرق بردند و رواج دادند[۱۳۱] ــ به ترویج مقام وی کوشیدند و مزار وی زیارتگاه بسیاری از صوفیان در شرق و غرب گشت.[۱۳۲] این نکته حائز اهمیت است که تا کنون هیچ مطالعهٔ تطبیقیِ عمیقی در خصوص چنین چهرهٔ برجسته‌ای در تصوّف مغرب صورت نگرفته است. ابن عربی شیوخ بسیاری داشت و از همگیِ ایشان یاد کرده است که اغلب مریدان

---

۱۲۸. تشوف، ص ۵۱ و ۱۷۳-۱۶۸.

۱۲۹. دربارهٔ دقاق بنگرید به بل، sidi Bou Medyan et son maitre Ed/*Daqqaq a Fes* در مطالعات شرقی، پاریس، ۱۹۲۳، ج ۱، ص ۶۸-۳۱. در مورد خرقه نیز با ذکر جزئیات بیشتر بنگرید به فصل ۶۶ همین کتاب.

۱۳۰. دبارهٔ ابو مدین بنگرید به تشوف، ص ۱۶۲ و ۳۲۶-۳۱۹. و انس الفقیر و عز الحقیر، رباط، ۱۹۶۵؛ دائرةالمعارف اسلامی، ویرایش ۲، ذیل ابومدین، درمنگهام، *Culte des saints* ص ۸۶-۷۱ و نیز *Vies des saints musulman* پاریس، ۱۹۸۳، ص ۲۶۳-۲۴۹.

۱۳۱. بنگرید به ص ۲۷ و ۲۸ مقدمهٔ Gril بر رسالهٔ صفی‌الدین بن ابی المنصور.

۱۳۲. شایان تأکید است که ابن عربی سعی کرد او را در میان محافل صوفیان شرقی از طریق آثارش که ملهم از افکار ابومدین بود، شناسا سازد.

ابومدین بودند: یوسف الکُومی، عبدالعزیز المَهدوی، عبدالله المَوروی و بسیاری دیگر که به زودی خواهیم شناخت.[۱۳۳] اشارات وی در خلال آثارش به این صوفیانِ ساکن بجایه بیش از آن است که بتوان در این فهرست مختصر جای داد. با این همه، یک مطالعهٔ گذرا و اجمالی در آثار ابن عربی نشان می‌دهد که از همهٔ صوفیانی که نامشان را برده است، این فقط ابومدین است ــ با اینکه حتی او را ندید ــ که در غالب موارد به وی ارجاع می‌دهد.[۱۳۴] این ارجاعات تنها به تأثیری که ابو مدین و مریدانش بر وی گذاشتند، اشاره ندارد، بلکه افزون بر این، این نکته را عیان می‌سازند که آنان در تکوین آراء وی سهیم بودند و این مطلب را به زودی تفصیل خواهیم داد.

در مجموع، شکّی نتوان داشت که ابن عربی تحت تأثیر عناصری از تعالیم نمایندگان هر دو مکتب بزرگ ــ یکی اندلس و دیگری مغربی ــ بود و عین مرقومات ابن عربی در غالب موارد شاهدِ این مدّعاست. حجم فوق العاده زیاد نوشته‌های وی و نیز تنوّع وفیر آنها و مجموعهٔ مضامینی که وی به بسط و تفصیل آنها پرداخته است، هر نوع کوشش در تخمین و ارزیابی حدود و ثغور تأثیر هر مکتب را بسیار دشوار می‌سازد (خصوصاً در محدودهٔ این پژوهش مختصر چنین کاری غیرممکن است). بالاخص به سببِ افکارِ خاصّی که به صوفیان اندلسی نسبت می‌یافت. و البته با عطف به گرایش‌های خاصّ هر یک از شیوخ وی، آنان خود را محدود به ابن عربی و منحصر به تربیت وی نساختند، ولی تنها به او بود که اسرار نهانی غیب را تعلیم دادند. آنان در خلال وصایای خویش به وی فرمان دادند که در طیّ اعمال و مراقبت‌های عرفانی خود بکوشد و در این راه به وی یاری کردند که بر موانع دشواری فائق آید که در سیر و سلوک سالکی قرار داشت که در پی کبریت احمر بود.

---

۱۳۳. برای فهرست کاملی از این اشارات ان عربی به این گرایش عرفانی در غرب اسلامی بنگرید به ضمیمهٔ ۲.

۱۳۴. برای مثال بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۱۸۴ ۲۲۱ و ۲۴۴ و ۲۸۰ و ۴۴۸ و ۴۸۰ و ج ۲، ص ۲۰۱ و ۲۲۲ و ۲۳۳۲ و ج ۳، ص ۹۴ و ۱۱۷ و ۳۹۶ و ج ۴، ص ۵۰ و ۱۴۱ و ۱۹۵ و ۲۶۴؛ التدبیرات الالهیة نشر نیبرگ، ۱۹۱۹ ص ۱۲۶ و ۱۵۸ و مواقع النجوم، قاهره، ۱۹۶۵، ص ۸۹ و ۱۴۰.

شیوخ اشبیلیه

بعد از ابو مدین، شیخی که احتمالاً بیش از همه، ابن عربی در آثار خویش از او یاد می‌کند، ابوالعبّاس العُرَیبی است.[۱۳۵] بی شک ابن عربی اوقات گرانبهایی را در مصاحبت این فرد امّی از منطقهٔ علیا در الغرافه سپری کرده بود[۱۳۶] و این مصاحبت، اثری عمیق در وی گذاشت. این نیز بدیهی است که در میان وصایای ابن عربی که ابن سودکین در شرح خود به نام کتاب وسائل السائل نوشته است، به اقتباس هایی از آراء ابوالعباس العُرَیبی اشاره دارد. برای مثال دعای زیر که ابن عربی از زبان خود تلاوت می‌کند «ربی ارزقنی شهوات الحبّ لا الحبّ»[۱۳۷] از این جمله است.

این تأثیر شگرف که بالاخص در آثار دوران اولیهٔ ابن عربی مشهود است و در قضیهٔ ذکر که تنها باید اسم اللّه را به کار برد[۱۳۸]، سخت شگفت‌آور است. در ابتدا، العریبی شیخ اوّل وی به شمار می‌رفت و نخستین مرشد او بود: ارتباطی که همیشه نشانهٔ خاصی در تصوّف محسوب می‌گردد (دست ارادت به وی داد). دوم اینکه ــ این احتمالاً مؤثّرترین عامل از تمامی عوامل به شمار می‌رود ــ العریبی در مقام عبودیت منزل داشت. «شیخ ما ابوالعباس العریبی از ناحیهٔ علیا در غرب اندلس، بود و نخستین شیخی بود که به خدمتش رسیدم و از محضرش بهره بردم، قدمی راسخ در این باب، یعنی عبودیت داشت.»[۱۳۹] اینک از منظر ابن عربی مقام عبودیت فراتر و برتر از همهٔ مقامات دیگر است. این همان مقامی است که هر سالکی می‌باید مشتاق آن باشد و آن را مقصدِ ادراکات روحانی خویش قرار دهد، زیرا عبودیت رجعت به مقام اصلی را

---

۱۳۵. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۶ و ۲۲۳ و ۲۴۴ و ۳۲۹ و ج ۲، ص ۱۷۷ و ۲۲۴ و ۳۲۵ و ۶۸۷ و ج ۳، ص ۲۰۸ و ۵۳۲ و ۵۳۹ و ج ۴، ص ۸۹ و ۲۴۳ و ۴۸۲ و ۴۹۷

۱۳۶. امروزه علیا را Loule می‌نامند که نزدیک سویل در پرتقال است.

۱۳۷. کتاب وسائل، ص ۴ و فتوحات ج ۲، ص ۳۲۵.

۱۳۸. فتوحات ج ۳، ص ۲۹۸ و ۳۰۰.

۱۳۹. فتوحات ج ۳، ص ۵۳۹ (متن: شیخنا ابوالعباس العریبی من العلیا من غرب الاندلس و هو اوّل شیخ خدمته و انتفعت به، له قدم راسخة فی هذا الباب باب العبودیة. در ضمن باید اشاره کنم که در متن مزبور به جای العریبی به اشتباه العرینی آمده است.م)

عیان می‌سازد: رجعت به عدمِ وجودیِ خلق یا مخلوق. هر کسی که به عرفان مقام عبودیت نایل گردد، خود را از ربوبیتی عاری ساخته است که در واقع از آنِ خداست اما مردان عامّی و عادّی به تکبّر و انانیت خویش، آن را برای خود ادّعا می‌کنند. بر طبق گفتهٔ ابن عربی مقام چنین شخصی همانند سنگی است که هر جا افکنند، همانجا افتد: او عبداللّه یا بندهٔ خداست. به تعبیری شاید بتوان گفت که کلِّ تعالیمِ ابن عربی که در مرقوماتش تجسم می‌یابد، بتمامه معطوف به ارشاد «اولاد روحانی» اوست (ما در آتیه خواهیم دید که چرا کلمهٔ اولاد بیشتر از کلمهٔ ابناء به کار می‌رود) تا به مقام عبودیتی واصل گردند که العریبی او را بدان دلالت کرده بود. «بندهٔ محض خدا باش.... این همانی است که شیخ و استاد من ابوالعباس العریبی ــ خدایش بیامرزد ــ مرا بدان وصیت فرمود» [۱۴۰] بعداً ملاحظه خواهیم کرد تنها مردمانی که در غایت مرام به مقام عبودیت نایل گشته‌اند، اهل ملامت یا ملامیه می‌باشند.

عاقبت، این حقیقت هست که شیخ العریبی به تعبیری باعث نخستین ملاقات میان ابن عربی و خضر شد، خضری که معلّمِ اسرارِ الهی به حضرت موسی بود: خضر، شیخِ بی شیخ و واقفِ علمِ لدنی است.[۱۴۱] این نخستین ملاقات در اشبیلیه در زمانی که ابن عربی فقط نوجوانی بیش نبود، رخ داد و نخستین بار از سلسله دخالت‌های روحانی بود که خضر در تقدیر روحانی ابن عربی اِعمال کرد و خرقهٔ تلوین به نام خرقهٔ خَضِریّه راکه حاوی بَرَکاتِ اَنفاسِ خضر بود، در وی پوشاند: این ملاقات نخست در اشبیلیه به سال ۵۹۲ق و بعدها در موصل به سال ۶۰۱ق صورت گرفت.

قبل از آنکه روایت این نخستین دیدار با خضر گفته آید، شایان ذکر است که در آن موقع، محیی‌الدین فقط حدود بیست سال سن داشت، یعنی درست زمانی که مصاحب العریبی بود. به تعبیر خود ابن عربی این مصاحبت در بدایت امر (بدایةالامر) به وقوع پیوست. او به سبب جوانی خویش اعتذار می‌طلبد ــ یا لااقلّ این چنین توضیح

---

۱۴۰. فتوحات ج ۴، ص ۴۸۲ (متن: کن عبدا محضا.... کذلک بهذا اوصانی شیخی و استاذی ابوالعباس العریبی رحمه اللّه.م)

۱۴۱. برای خضر بنگرید به دائرةالمعارف اسلامی ویرایش ۲، و ماسینیون، *Opera minora* ج ۱، ص ۱۶۱-۱۴۲ و نیز کُربن، تخیل خلاق، ص ۶۳-۵۳.

می‌دهد ــ و از ترک ادبی که کرده است، استغفار می‌کند. او هنوز از حقائقی که باید دربارهٔ نحوهٔ رفتار شایسته‌ای که باید میان شیخ و مرید انجام پذیرد، بسیار فاصله داشت، و باید آن را می‌آموخت. «ماجرا این بود که میان شیخ ما ابوالعباس العریبی ــ که خدایش بیامرزد ــ و من در خصوص این مسأله اختلاف افتاد که شخصی که حضرت رسول به ظهورش بشارت داده است، کیست و شیخ به من فرمود: او فلان بن فلان است. و بعد شخصی را نام برد که به اسم می‌شناختم ولی هرگز او را ندیده بودم اما پسر عمّه‌اش را می‌شناختم. من در پذیرفتن این امر متوقف ماندم و گفتهٔ او را قبول نکردم زیرا به بصیرت امر او را می‌دانستم. و شکّی نبود که شیخ در خصوص فلانی از رأی خویش باز نمی‌گشت و البته در باطن ضمیر، سخت رنجور شد و من این را نفهمیدم زیرا من در آن موقع در بدایت امر قرار داشتم. از پیش شیخ رفتم و به سوی منزل روانه شدم. در میان راه شخصی را دیدم که نمی‌شناختم، نخست او به من سلام کرد، سلامی گرم و مُشفقانه، و به من گفت: ای محمّد! شیخ تو ابوالعباس العریبی در آنچه در خصوص فلانی گفته است، راست می‌گوید و سپس نام شخصی را که ابوالعباس العریبی یاد کرده بود، بر زبان راند. به وی گفتم: بله پذیرفتم و آنچه را می‌خواست به من بفهماند، دریافتم. بی درنگ به نزد شیخ بازگشتم تا آنچه بر من رفته بود به وی بازگویم. همین که بر وی رسیدم به من گفت: ای اباعبداللّه! آیا نیاز است که وقتی به ذکر مطلبی می‌پردازم و تو از قبول آن سرباز می‌زنی، خضر بر تو آید و به تو باز گوید که فلانی صادق است در آنچه گفته است. از کجا که چنین چیزی در هر مسأله‌ای که قبولش برایت دشوار گردد، پیش نیاید؟ عرض کردم: باب توبه باز است؟ فرمود: توبهٔ تو را پذیرفتم.» [۱۴۲]

---

۱۴۲. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۴ (متن: و ذلک ان شیخنا اباالعباس العریبی رحمه اللّه جرت بینی و بینه مسألة فی حق شخص کان قد بشر بظهوره رسول اللّه (ص) فقال لی هو فلان بن فلان. و سمی لی شخصا اعرفه باسمه و ما رأیته ولکن رأیت ابن عمته فربما توقفت فیه و لم آخذ بالقبول اعنی قوله فیه لکونی علی بصیرة فی امره و لا شکّ ان الشیخ رجع سهمه علیه فتأذی فی باطنه و لم اشعر بذلک فانی کنت فی بدایة امری، فانصرفت عنه الی منزلی فکنت فی الطریق فلقینی شخص لا اعرفه فسلم علیّ ابتداء سلام محب مشفق و قال لی یا محمّد صدق الشیخ اباالعباس فیما ذکر لک عن فلان و سمی

←

ابن عربی در جای دیگری از فتوحات بار دیگر به این رویداد رجوع می‌کند، اما این بار آنچه در وصف خضر در سنت و حدیث مرسوم است، و برخی از جزئیات دیگر را نیز به دست می‌دهد. «و همینطور خضر اسمش، بَلْیا بن مَلِکان است... خضر در لشکری بود و امیر لشکر به وی فرمان داد تا برای لشکر پی آب رود زیرا لشکر دچار کمبود آب بود. او در پی آب، به چشمهٔ حیات ابدی رسید و از آن نوشید و تا امروز نیز زنده است. به خاطر آبِ حیاتی که نوشیده است کسی نتواند او را شناخت. او را در شهر اشبیلیه دیدم و به من یاد داد که در هر مسأله‌ای تسلیمِ شیخ باشم و با وی نستیزم زیرا در آن موقع با شیخ خودم بر سر مسأله‌ای اختلاف داشتم و با وی جدل می‌کردم. و از نزد او خارج شدم. خضر را در قَوسُ الَحنیَّة[۱۴۳] دیدم و به من فرمود که در این بحث، تسلیم شیخ باشم. به نزد شیخ باز گشتم و همین که به وی رسیدم پیش از آنکه سخنی باز گویم فرمود ای محمّد! آیا نیاز به آن است که در هر مسأله‌ای که با من اختلاف داری، حضر حاضر شود و به تو سفارش کند که تسلیم شیوخ گردی. عرض کردم ای آقای من، آیا او خضر بود که مرا سفارش کرد؟ فرمود آری. عرض کردم حمد از آن خداست که بهره‌ای بردم و با این همه، مطلب چنان نیست مگر آنطور که گفتم. بعد از مدتی نزد شیخ رفتم و دیدم که از رأی سابق خویش در آن بحث، باز گشته است و به قول من رسیده است. به من گفت من اشتباه کردم و تو راست می‌گفتی. عرض کردم ای آقای من، در آن موقع این را می‌دانستم زیرا خضر مرا به تسلیم نزد شیخ سفارش می‌کرد نه به اینکه حضرتت در آن بحث راست می‌گفتی؛ اما پذیرفتم زیرا بحث ما از احکام مشروعه نبود که سکوت در آن شایسته نباشد. لذا شاکر خدایم؛ و شیخ از

← لنا الشخص الذی ذکره ابوالعباس العریبی فقلت له نعم و علمت ما اراد و رجعت من حینی الی الشیخ لاعرفه بما جری، فعند ما دخلت علیه قال لی یا اباعبدالله احتاج معک اذا ذکرت لک مسألة یقف خاطرک عن قبولها الی الخضر یتعرض الیک یقول لک صدق فلانا فیما ذکره لک و من این یتفق لک هذا فی کل مسألة تسمعها منی فتتوقف فقلت ان باب التوبة مفتوح فقال و قبول التوبة واقع.م)

۱۴۳. آسین پالاسیوس (*Islam cristianizado* ص ۵۰) این کلمه را به بازار ترجمه می‌کند. احتمالاً او قوس را سوق خوانده است ولی این ترجمهٔ کلمهٔ دیگر یعنی حنیه را دشوار می‌کند. باید گفت در حقیقت این اسم محله‌ای است که مسجدی به همین نام در آن وجود داشت. فتوحات ج ۱، ص ۳۳۱.

حقیقتی که برایش گفتم شاد شد.»[۱۴۴]

فارغ از این حقیقت که این حادثه منجر به ملاقات ابن عربی با خضر نبی شد، افزون بر این، گواه بر طبیعت متناقضِ ارتباط میان شیخ ــ مرید در قضیهٔ ابن عربی نیز هست. انکار نباید کرد که وی حتی به اصلی‌ترین آدابی که مرید باید در محضرِ شیخ خود مراعات کند، بی اعتناء بود و حتی با وی مشاجره نیز می‌کرد، زیرا مسأله مزبور، اهمیت فرعی داشت و مربوط به اصولی نمی‌شد که شریعت در خطر باشد. موضوعی که ابن عربی به سبب آن با شیخ خود مشاجره و مخالفت می‌کرد آشکارا مربوط به تعیین مهدی بود که رجعت وی را حضرت محمّد بشارت داده است و اینکه عریبی گمان می‌کرد که این مهدی را در یکی از معاصران خویش یافته است. از روایت دوم چنین بر می‌آید که اگر ابن عربی در روش خود دچار اشتباه گشته است، ولی در اصل مطلب، راست می‌گفت و صحیح فکر می‌کرد. به همین سبب است که خضر به وی نگفت که اشتباه می‌کند بلکه فقط به او گفت باید تسلیم شیخ گردد. این بخشی از سفارشی بود که ابن عربی به طور کامل آن را مجری داشت زیرا اگر چه او از روش خود توبه کرد ولی از حرفِ خویش عدول نکرد و به قول خودش (با این همه حق با من بود!). ابن عربی به عنوان مرید، در مقامی پائین‌تر از شیخ العریبی است و دست ارادت به وی داده است و لذا ملزم به اطاعت از اوست. اما به عنوان عارف، به بصیرت، مطلب

---

۱۴۴. فتوحات ج ۳، ص ۳۳۶ (متن: و کذلک خضر و اسمه بلیا بن ملکان.... کان فی جیش فبعثه امیر الجیش یرتاد لهم ماء و کانوا قد فقدوا الماء فوقع بعین الحیاة فشرب منه فعاش الی الآن و کان لا یعرف ما خصّ اللّه به من الحیاة شارب ذلک الماء و لقیته باشبیلیة و افادنی التسلیم للشیوخ و ان لا انازعهم و کنت فی ذلک الیوم قد نازعت شیخا فی مسألة و خرجت من عنده فلقیت الخضر بقوس الحنیة فقال لی سلم الی الشیخ مقالته فرجعت الی الشیخ من حینی فلما دخلت علیه منزله فکلمنی قبل ان اکلمه و قال لی یا محمّد احتاج فی کل مسألة تنازعنی فیها ان یوصیک الخضر بالتسلیم للشیوخ فقلت له یا سیدنا ذلک هو الخضر الذی اوصانی قال نعم قلت له الحمد لله هذی فائدة و مع هذا فما هو الامر الا کما ذکرت لک فلما کان بعد مدة دخلت علی الشیخ فوجدته قد رجع الی قولی فی تلک المسألة و قال لی انی کنت علی غلط فیها و انت المصیب فقلت له یا سیدی علمت الساعة ان الخضر ما اوصانی الا بالتسلیم ما عرفنی بانک مصیب فی تلک المسألة فانه کان یتعین علی نزاعک فیها فانها لم تکن من الاحکام المشروعة التی یحرم السکوت عنها و شکرت اللّه علی ذلک و فرحت الشیخ الذی تبین له الحق فیها.م)

را یافته بود و حقیقت را می‌دانست و بر زبان رانده بود و از این حیث بسی برتر از شیخ خود رفته بود.

ارزش تصریح دارد یکبار و برای همیشه و در همینجا: این رفتار، همانی است که باید در سرشت مبهم و دوپهلوی رفتار ابن عربی با شیوخش مدّ نظر داشت. این ابهام به طور کامل حتی با مطالعهٔ بسیار سطحی و عجولانهٔ حکایاتی که در تذکرهٔ شیوخ خویش در کتاب روح‌القدس و درّةالفاخره فراهم آورده است، پیداست. اگر به متون خود ابن عربی بازگردیم و فقط آنها را ملاک قرار دهیم، این چنین رفتار ابهام‌گونه را به دو سبب انجام می‌داد: یکی آنکه او عاشق افسانه‌ها و کراماتی است که از همان اوانِ عمر خویش با آنها سر و کار داشت و در عین حال او را به سالکی خاصّ مبدّل می‌ساخت. دو دیگر آنکه، این کار نتیجهٔ رفتاری بود که می‌بایست در ضمن حوزهٔ ولایت انجام می‌داد. در مورد ابن عربی، سلوک ــ سلوک، طیّ مراحل منظم و با قاعده‌ای است که باید تحت ارشاد شیخ صورت پذیرد ــ با هیچیک از حوائجِ شخص وی، ملازمت نداشت که بتواند بر ادراکات روحانی و معارف الهی وی بیافزاید، زیرا همانقسم که پیش از این ملاحظه کردیم، او در همان بدو سلوک خویش بدان نایل شده بود. ابن عربی زمانی که به ملاقات العریبی رفت، به ظاهر یک مُریدِ مبتدی و سالکی نوآموز بود. اما هر چقدر هم که استعداد شگرفی داشت و هر چقدر هم که عارفِ تمام عیاری بود، می‌باید تحت ارشاد و تربیت شیخی قرار گیرد، کَالمَیِّتِ بَیْنَ یَدَی الغَسّال[۱۴۵] تا او را به علوم و فنونی بیاراید که بتواند هم شیخ حقیقی مریدان خویش باشد و هم نفس خود را بهتر بشناسد. به عبارت دیگر در قضیهٔ شیخ الاکبر حاقّ مطلب این است که وی به عنوان یک مرید می‌بایست تسلیم امر شیخ باشد ولی چنین تسلیمی در امرِ معرفت او را بسنده نبود. به این سبب که وی در مورد این رفتار خاصّ خود، مدّعی بود که سخن از «ماوراء مقولات» می‌گوید و تنها کسی که می‌توانست در این

۱۴۵. من در اینجا به قضیهٔ اویسیه اشاره دارم یعنی آنان که به وسیلهٔ شیوخی رشاد می‌یابند که شیخ، دهه‌ها قبل و حتی قرن‌ها قبل مرده است. مثال بارز این ماجرا ابوالحسن خرقانی (۴۲۵/۱۰۳۴ وفات) است که تحت ارشاد ابویزید بسطامی قرار داشت. بنگرید به جامی، نفحات، ص۲۹۸ و نیز مقالهٔ Bruijin در دائرةالمعارف اسلامی ویرایش ۲، و نیز نوشتهٔ لمبرت در ایرانیکا ذیل خرقانی.

خصوص به وی پاسخ گوید، حضرت محمّد بود. به این تعبیر شاید بتوان گفت که در حقیقت ابن عربی شیخی نداشت. حداقل این است که در این دوره از حیات ابن عربی که به آن می‌پردازیم او خاطرنشان می‌کند که در آن زمان، بالقوّه و بعدها، به طول کامل‌تر و بالفعل، حائز اَعلی درجاتِ معارفِ روحانی و وافد به رتبهٔ ولایت بود.

در این خصوص شایان ذکر است که او در ضمنِ رویاروییِ خویش با «امام شِمال» یا «اَمامُ الاَدْنَیٰ» تحت ارشاد و هدایت آنان قرار می‌گرفت. «و این امام را بر خلق، بی آنکه بدانند، دستی بود، چونان که مرا در این مورد، به مژده‌ای بشارت دادند و من در آن حالِ خویش، آن را نمی‌دانستم، و حالِ من آن موقع این بود که بر موقفی قرار داشتم و از اِخبارِ حال خویش ممنوع بودم تا آنکه شیخی را دیدم و به من گفت جز به خدا امید مدار زیرا هیچیک از آنانی که دیدار کردی، بر تو دستی ندارند، و بدان جایگه که تو رسیدی نرسیده‌اند، زیرا خداوند تو را به ولایت مفتخر ساخته است؛ اگر خواستی مختصری از آنچه دیدی باز گو و آن را به ایشان منتسب مساز، بلکه به خدای خویش نسبت دِه، و حال این امام درست به مانند حال من بود و هر یک از آنها که دیدم به طریق خدا بودند، و یک شخص موثّق بر من از این امام خبر داد و امام نیز خودش به این مورد از نفس خویش خبر داد، زمانی که نزدش بودم و در مشهدِ برزخِ خویش با او در آن مقام جمع بودم.»[۱۴۶]

در تشخیص و فهمِ کامل برای تمایز میان ابن عربی و امام الشّمال (امام الادنی) ما نیاز داریم، به آنچه خودِ ابن عربی به صراحت دربارهٔ سلسلهٔ طبقات رهروان سلوک که در آغاز باب دوازدهم فتوحات باز گفته است، رجوع کنیم. در نوک هرم این

---

۱۴۶. فتوحات ج ۲، ص ۵۷۳ (متن: و له الانعام علی الخلق من حیث لا یشعرون و لقد انعم علی هذا ببشارة بشرنی بها و کنت لا اعرفها فی حالی و کانت حالی فاوقفنی علیها و نهانی عن الانتماء الی من لقیت من الشیوخ و قال لی لا تنتم الا اللّه فلیس لاحد ممن لقیته علیک ید مما انت فیه بل اللّه تولاک بعنایة فاذکر فصل من لقیت ان شئت و لا تنسب الیهم و انتسب الی ربّک. و کان حال هذا الامام مثل حالی سواء لم یکن لاحد ممن لقیه علیه ید فی طریق اللّه الا اللّه هکذا نقل لی الثقة عند عنه و اخبرنی الامام بذلک عن الامام بذلک عن نفسه عند اجتماعی به فی مشهد برزخی اجتمعت به فیه.م مترجم فارسی باید بیافزاید که این امام شمال را گاهی امام ادنی و امام یسار در مقابل امام الیمین و امام الاقصی می‌خواند.م)

طبقات، چهار وَتد یعنی اَوتاد قرار دارند که بالاتر از اینان قطب است که امام الشمال یا امام الادنی است و بعد امام الیمین یا امام الاقصی و عاقبت نیز این چهار اوتاد می‌باشند. این چهار تن، چهار حامی از چهار نبیّ دارند که در احادیث چنان ملحوظ افتاده‌اند که همیشه حیّ‌اند: ادریس و عیسی و الیاس و خضر. ادریس قطب است و الیاس و عیسی دو امام، و خضر نیز وتد چهارم از اوتاد است. هر یک از انبیاء نایبی در جهان زیرین دارد: مردی کامل که جملهٔ وظایف به او محوّل شده است. اوتاد ــ هم اوتاد اصیل و هم اوتاد فرعی ــ در زمرهٔ «اَفراد»اند. «و نظیر ایشان از فرشتگان و ارواح مهیّمه، که در جلال خداوند می‌باشند می‌توان دید و اینان همان ملائکه کرّوبین‌اند که در حضرت حقّ به اعتکاف نشسته‌اند، جز خودشان کسی دیگر ایشان را نشناسد و نمی‌بیند با آنکه غیر خود را می‌شناسند و می‌بینند و به ذات ایشان دانایی ره نبرد و اینان به حقیقت، غیر خدا را نمی‌شناسند و جز دوست نمی‌بینند و در موقفی قرار نمی‌یابند دوست و غیر دوست را از هم باز نشناسند جز خداوند، مقام اینان بین صدیقان و نبوت شرعی است که مقامی است بس بلند و رفیع.... یعنی همان مقام نبوّت مطلقه.»[147]

هیچ احدی به مقامی بالاتر از مقام اوتاد دست نمی‌یابد. آنان تنها خدا را می‌شناسند و به تسبیحِ حضرتش مشغولند، تسبیحی که جَنابش به ایشان آموخته است. ماجرای بسیار مشهورِ حضرت موسی با خضر (قرآن ۱۸/۸۱-۵۹) مثال بسیار مناسبی از استقلال و آزادگی اوتاد است. زمانی که ابن عربی فاش می‌گوید مقام وی همعنان با امام الشمال یا امام ادنی است (در حقیقت، امامِ اصیلی که در آن زمان خاص به اکمال آفرینش می‌پردازد) به وضوح مطرح می‌کند که هر دو گروه عیناً در زمرهٔ «افراد»اند. در حقیقت این احتمال هست که «بشارتی» که امام به وی داده است، به مقام و مرتبت ابن عربی باز می‌گردد و او نیز دقیقاً به این معنا اشاره کرده است: این

---

۱۴۷. فتوحات ج ۲، ص ۱۹ (متن: و نظیرهم من الملائکة الارواح المیهمة فی جلال الله و هم الکروبین معتکفون فی حضرة الحق سبحانه لا یعرفون سواه و لا یشهدون سوی ما عرفوا منه لیس لهم بذواتهم علم عند نفوسهم و هم علی الحقیقة ما عرفوا سواهم ولا وقفوا الا معهم و کل ما سوی الله بهذه المثابة مقامهم بین الصدیقیة و النبوة الشرعیة و هو مقام جلیل.... و هو مقام النبوة المطلقة.م)

مطلب می‌رساند که چرا به وی توصیه کردند که خود را به نام شیخی تسمیه نکند، زیرا «این فقط خداست که تو را در کهفِ حمایتِ خویش گرفته است.»

در تائیدِ این مطلب که مرتبهٔ امام الشمال یا امام اَدْنیٰ را در این دوران به ابن عربی عنایت کردند و ابن‌عربی در همین اوان با این امام ملاقات کرده است، می‌توان شواهدی یافت دالّ بر اینکه این امام کسی جز ابو مدین (۵۹۴ق) نیست. در واقع ابن عربی در چندین موضع از آثار خویش فاش می‌گوید ابو مدین همان امام الشمال یا امام ادنی است و عاقبت نیز، یک یا دو ساعت قبل از مرگش به رتبهٔ قطب نایل شد و جانشینِ قطبِ پیشین گشت.[۱۴۸] ابن عربی اظهار می‌دارد که این مطلب را در خلال مکاشفه‌ای از بایزید بسطامی خبر گرفته است.[۱۴۹] و افزون بر اینها، مطلب فوق از روایتی که وی به دست می‌دهد، معلوم است زیرا در آن روایت باز می‌گوید که وی هرگز این امام را ندیده است مگر در عالمِ اَرواح. اینک همانطور که در عالم واقع نیز رخ داد، وی در روح‌القدس شرح حالی از او را به دست می‌دهد و ما نیز در آتیه با جزئیات بیشتری به آن خواهیم پرداخت، وی در این روایت شرح می‌دهد که روزی ابو مدین او را در پی پیغامی روانه کرد: «ملاقات ما را در آن جهان مراقب باش و چیزی مپرس که اینچنین خواهد شد. دیدار ما در این جهان ممکن نیست، زیرا خداوند چنین رخصتی نداده است.»[۱۵۰]

باید اذعان کرد که نه‌تنها ابن عربی خود را درزمرهٔ «افراد» قرار نداده است؛ بلکه بر حسب اجازه‌ای که یافت، خود را یکی از اوتاد معرفی کرده است: «هر یک از اوتاد رکنی از ارکان بیت یا خانهٔ کعبه را به خود اختصاص داده است، آنکه به قلب حضرت آدم(ع) مستظهر است، در رکن شامی است و آنکه دلگرمِ قلب حضرت ابراهیم است

---

۱۴۸. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۴ و ج ۲، ص ۲۰۱ و ج ۴، ص۱۹۵ و بالاخص کتاب منازل القطب، رسائل، ص۱۲-۱۱ (متن: فی هذا المقام عاش الشیخ ابومدین بتجانة الی ان قرب موته ساعة او ساعتین خلعت علیه خلعة القطبیة و نزعت عنه خلعة هذا الامامة.م)

۱۴۹. مواقع النجوم، ص ۱۴۰ ابن عربی می‌افزاید که او جانشین وی را می‌شناخت.

۱۵۰. روح‌القدس، ۱۱۳ و ۱۱۴ و صوفیان اندلسی، ص ۱۲۱. (متن: امّا الاجتماع بالارواح فقد صحّ بینی و بینک و ثبت و امّا الاجتماع بالاجسام فی هذه الدار فقد ابی اللّه ذلک فسکن خاطرک و الموعد بینی و بینک عنداللّه فی مستقرّ رحمته. م)

در رکن عراقی است. و آنکه بر قلبِ عیسی (ع) متکی است، در رکن یمانی است و عاقبت، کسی که بر قلب محمّد(ص) قرار یافته در رکن حجر الاسود است؛ و به حمد الهی ما از جملهٔ اینان هستیم.» [151] بعدها ابن عربی یک صوفی برجسته یعنی ربیع بن محمّد الماردینیّ [152] را به روزگاران خویش یکی از اوتاد معرّفی می‌نماید که در زمان مرگش کسی جای او گرفت؛ افزون بر این، در جای دیگر می‌گوید به جز خود وی، یک مردِ ایرانی (رجل الفارسی) و یک مرد حبشی (رجل الحبشی) در مرتبهٔ اوتاد بودند. [153] به هر حال این بخش از استنادِ مزبور سوالی به میان می آورد. اگر ما این بخش را با فقرهٔ دیگری از کتاب فتوحات، که در آن ابن عربی تأکید می‌کند قطب در رکن حجر الاسود قرار دارد [154]، مقایسه کنیم به این استنتاج خواهیم رسید که او نیز یک قطب بوده است. اما همانطور که به زودی در خواهیم یافت، بر طبق گفتهٔ صریح خودش [155] بالاترین رتبه‌ای که او بدان نایل گشت، به غیر از مقام قطب است.

مطلب به هر نحوی که باشد، این واقعیت است که ابن عربی هنوز جوانی بیش نبود که داخل در طریقت شد. به طوری که خود وی بارها تأکید می‌کند مقامات بلند روحانی که وی در همان نخستین منازل طریقت به دست آورد، برای سایر سالکانِ مبتدی به غایت خطرناک بود، سالکانی که به ریاضت تن نسپرده‌اند و هنوز در آغاز طریقت‌اند و این دقیقاً موقفِ خودِ وی نیز بود. در چنین حالی، صحبت مرید یا شیوخ، وصایای آنان و الطافشان بر وی، ضرورتی انکارناپذیر می‌نمود که می‌توانست

---

۱۵۱. فتوحات ج ۱، ص ۱۶۰. (متن: لکل وتد رکن من ارکان البیت فالذی علی قلب آدم له رکن الشامی و الذی علی قلب ابراهیم له الرکن العراقی و الذی علی قلب عیسی له الرکن الیمانی و الذی علی قلب محمّد له رکن حجر الاسود و هو لنا بحمدالله.م)

۱۵۲. برای احوال ماردینی بنگرید به ابن حجر، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹، ج ۲، ص ۴۴۸-۴۴۶.

۱۵۳. به احتمال بسیار منظور ابن عربی از رجل الحبشی بدر حبشی معاصر و مصاحب ابن عربی است که در فقره‌ای از فتوحات ج ۱، ص ۱۰ در ضمن سخن از وی می‌گوید من و بدر حبشی و دو تن دیگر، چهار اوتاد بودیم.

۱۵۴. فتوحات ج ۲، ص ۵

۱۵۵. فتوحات ج ۴، ص ۷۷ توضیح این فقره شاید به این نحو باشد که بر طبق گفتهٔ ابن عربی برخی از «افراد» در واقع حامی قطب می‌باشند زیرا به معرفت خداوند نایل شده‌اند (فتوحات ج ۳، ص ۱۳۷) این بالاخصّ به خاتم الاولیاء باز می‌گردد که ابن عربی خود این مقام را برای خویش مدّعی بود.

سالکان مبتدی را از خطرات کاهلی و از همه بدتر، از فرو لغزیدن به ضلالت مانع گردد. و از آنجا که مُتابَعت از شیوخ اشبیلیه ضروری بود، ابن عربی درِ منازل ایشان را می‌کوفت تا از تعالیم و بَرکات و اَنفاسشان مدد جوید.

از نظر شیخ الاکبر، چیزی وجود نداشت تا مرید را از داشتن چند شیخ باز دارد. بر عکس، خود وی در خاتمهٔ کتاب نَسَبُ الخرقه اظهار می‌دارد که فقط او نیست که چنین می‌گوید و این سخن، اختراع او نیست: «یقین کن هیچ محدودیت و قیدی در ضرورت مراسم خرقه پوشیدن و مصاحبت روحانی وجود ندارد، لازم نیست که این خرقه تنها از دست یک شیخ اخذ شود. هیچ کسی چنین قیدی و شرطی را در طریقت اجبار نساخته است. این گفته‌ای مشهور و مرسوم در میان اهل طریقت است که یکی از ارباب طریقت گفته است: هر کسی که بخواهد سیصد مرد را در یکی ببیند، در من بنگرد زیرا من سیصد شیخ راه را متابعت کرده‌ام و از هر یک از آنان صفتی برده‌ام.... رسم خرقه به راستی عبارت از تداومِ مصاحبتِ شیخ و به کار بستنِ قوانینِ روحانیِ اوست و این معنا شامل هیچ محدودیت و معذوریتی نمی‌شود. در واقع این گفتهٔ من نظر به مردم نادان و جاهلی دارد که می‌پندارند باید خرقه را فقط از یک شیخ بستانند.» [۱۵۶]

در حقیقت، در آن دوران خاصّ در غرب دنیای اسلامی مرسوم بود و حتی توصیه می‌شد که در آنِ واحد باید متابعت از چند شیخ کرد و به صحبتِ چند مردِ کامل رسید. «صحبت» و مصاحبت با چند شیخ در آن دوران تجربهٔ غیررسمی بود و هنوز خصائصِ منظم و مبوّبی نداشت و کمابیش بر قواعد خانقاهی بنا نشده بود، زیرا رسوم خانقاهی در اواخر قرن دوازدهم میلادی ــ و حتی به طور دقیق در قرن سیزدهم میلادی ــ در شرق تأسیس گشت و در آنجا به صورت نظامی پر عریض و طویل و پیچیده درآمد و خیلی زود بر این نظام، نام طریقت نهادند. این بدان معناست که در آن موقع تفاوت خاصّ و روشنی میان تصوّف شرقی و تصوّف اندلسی وجود داشت. تصوّف در شرق به دلایل گوناگون، موجبِ تشکیل چنین نظام خانقاهی گشت و این تشکیلات بخصوص در مواردی نضج گرفت که حیاتِ روحانی فرد در تجمّع روحانی

---

۱۵۶. کتاب نسب الخرقه، کتابخانهٔ اسعد افندی، نسخهٔ خطی، شمارهٔ ۱۵۰۷ ص۹۸ و ۹۸ب.

اهل طریقت به دست می‌آمد و این اجتماع روحانی در خانقاه تشکیل می‌شد. اما از سوی دیگر در اندلس، طلب خدا و وصول به او تا حدّ وسیعی در گرو اهتمام فردی بود و به طور آزاد و فارغ از نظامات، صورت می‌گرفت. این تفاوت‌ها البته می‌توانست طبیعتاً منجر به سوءتفاهماتی گردد که گاه نیز شکل موهنِ زبانباری به خود می‌گرفت و بر طبق آن، صوفیان شرقی بر تصوّف مغرب و اندلس خرده می‌گرفتند. ابن عربی خود شخصاً در بدو ورود خویش به شرق، چندین بار ــ یکبار در قاهره و بار دیگر به سال ۵۹۸ق در خانقاهی ــ چنین رفتار زشتی را تجربه کرد که در یکی از آنها، شیخی از اربیل طعنه‌های گزنده‌ای بر صوفیانِ اندلس و خطاب به وی، روا داشت که آنان چیزی از طریقت نمی‌دانند.[۱۵۷] چنین معلوم می‌گردد که اینگونه گفته‌ها، نظیر گفتهٔ شیخ مزبور، و انتقاداتِ وارده بر صوفیان اندلس، ابن عربی را بر آن داشت تا بعدها کتابِ روحُ القدس را بنگارد و در آن بکوشد به تقوی و ورع و کرامات و خصائص ممتاز صوفیان اندلسی که خود به رأی العین آنان را زیارت کرده بود، بپردازد و این سجایا را برجسته نماید.

معهذا داشتن چند شیخ روحانی، بنفسه محل پرسش‌های جدّی است. مرید می‌توانست در موقفی خود را بیابد که در آن‌جا با قواعد و آدابِ شیخی خو می‌گرفت که آشکارا با قوانین شیخ دیگر متناقض می‌نمود. به عنوان نمونه ابن عربی در فتوحات می‌نویسد: «در بدایتِ طریقت.... بر شیخ ابوالعباس العریبی وارد شدم و من نیز چنین حالی داشتم، هنگامی که می‌دیدم مردم در خصوصش با حق مخالفت می‌کنند، قلبم می‌گرفت. شیخ به من فرمود به خدا مشغول شو. از نزدش بیرون آمدم و نزد شیخ ابی عمران المیرتُلی رفتم و او بر حال من واقف گشت. به من گفت با دیگری مشغول باش. عرض کردم ای شیخ، بین شما دو نفر، یعنی حضرتعالی و ابوالعباس تفاوت هست و هر دو به اختلاف سخن می‌گوئید، او گفت به خدا مشغول شو و تو می‌گویی به دیگری مشغول باش، و هر دو امام مردم‌اید و ناس را به حقّ دلالت می‌نمائید، ابوعمران به گریه افتاد و به من گفت: ای عزیز من، چیزی راکه ابوالعباس تو را به آن دلالت کرد، حقیقت

---

۱۵۷. روح‌القدس، ص۲۷.

است و به سویش باز گرد و هر یک از ما مطابق با حال خویش تو را ارشاد کرده‌ایم، از خدا مسئلت دارم مرا به آن مقامی رساند که ابوالعباس بدان اشارت کرده است، از او سخن بشنو زیرا او از من و تو برتر است. عجبا انصاف این قوم! لذا به سوی ابوالعباس باز گشتم و گفتهٔ ابوعمران را به او باز گفتم و به من گفت، شیخ در گفتهٔ خویش نیک بود و تو را به طریق راست راهنمایی کرده است و حال آنکه من تو را به رفیق خواندم، به هر دو گفته عمل نما تا بین رفیق و طریق جمع کنی.»[۱۵۸]

ابو عمران میرتُلی (۶۰۴/۱۲۰۷ وفات) همانطور که از نامش پیداست اهل ناحیهٔ جنگلی میرتُل است که در آنجا ابن قسیّ، ستادِ نظامی خویش را تأسیس کرده بود[۱۵۹]. وی مدتی در اشبیلیه می‌زیست و در اینجا بود که ابن عربی به مصاحبت وی رسید. «من اوقات گرانبهایی با وی داشتم و خارقِ عادات از او دیدم. همّتش بتمامه از آن خدا بود و در حفظِ ما و عصمتِ ما می‌کوشید تا از فتنه‌های راه و دشواری‌ها طریقت ایمن گردیم و به آنچه شایسته بود ما را دعوت می‌کرد و مرا به مقامات بلند بشارت داد.»[۱۶۰]

به احتمال زیاد ابن عربی میرتلی را اندک زمانی بعد از ملاقاتش با العریبی ــ حداکثر در حدود سال ۵۸۰/۱۱۸۴ ــ زیارت کرده است. در هر دو کتاب، هم در

---

۱۵۸. فتوحات ج ۲، ص ۱۷۷ (متن: اما البدایة... دخلت علی شیخنا ابی العباس العریبی و انا مثل هذه الحال و قد تکدر علیّ وقتی لما اری الناس فیه من مخالفة الحق فقال لی صاحبی علیک باللّه. فخرجت من عنده و دخلت علی شیخنا ابی عمران المیرتلی و انا علی تلک الحالة فقال لی علیک بنفس فقلت له یا سیدنا قد جرت بینکما هذا ابوالعباس یقول علیک باللّه و انت تقول علیک بنفسک و انتما امامان دالّان علی الحق،فبکی ابوعمران و قال لی یا حبیبی الذی دلّک علیه ابوالعباس هو الحق و الیه الرجوع و کل واحد منا دلّک علی ما یقتضیه حاله و ارجو ان شاء اللّه ان یلحقنی بالمقام الذی اشار الیه ابوالعباس فاسمع منه فانه اولی بی و بک. فما احسن انصاف القوم، فرجعت الی ابی العباس ذکرت له مقالة ابی عمران و قال لی احسن فی قوله هو دلّک علی الطریق و انا دللتک علی الرفیق فاعمل بما قال لک و بما قلته لک فتجمع بین الرفیق و الطریق.م)

۱۵۹. مراکشی، معجب، ص ۵۰.

۱۶۰. روح‌القدس ص ۹۱ و صوفیان اندلسی، ص ۸۸ «متن: لنا معه مواطن عجیبة کانت همته متعلقة باللّه فی حفظنا و عصمتنا من الفتن و الرجوع فقضی حاجته فی ذلک و شهد لی بها و بشرنی.م)

فتوحات مکیه و هم در درّة الفاخره[۱۶۱] او حکایتی را نقل می‌کند که در آن وی شخصاً در معیت شیخش میرتلی با عبدالرّحمن عفیر ملاقات کردند و این فرد اخیرالذکر مُنکرِ کراماتِ اولیاء بود. در آن زمان، عفیر خطیب شهر اشبیلیه بود. همو بود که در سال ۵۷۷/۱۱۸۲ بنای مسجد جامع شهر را در خلال خلافت یوسف ابو یعقوب افتتاح کرد. بر طبق گفتهٔ ابن اَبّار (۶۵۸/۱۲۵۰ وفات) وی حوالی سال ۵۸۰/۱۱۸۴ وفات یافت.[۱۶۲]

آموزه‌های میرتلی ظاهراً به طور خاصّ بر تطهیر نفس و محاسبهٔ نفس (چنانکه به محیی‌الدین جوان توصیه می‌کرد) و زهد تمرکز یافته بود. بر اساس مفهوم چنین زهدی بود که دیوان شعری سرایید[۱۶۳] که مورد تحسین بسیاری از معاصرانش از جمله ابن ابار قرار گرفت، چنانکه وی را همردیف ابن مجاهد می‌دانستند، و این اخیرُالذّکر زاهدی معروف و در عین حال شاعری توانا نیز بود.[۱۶۴] به نظر می‌آید ابن ابار بر آن نیست که سرایندهٔ دیوان شعر مزبور، فائز به رتبهٔ ولایت نیز بوده است؛ اما در واقع ابن عربی از این موضوع طفره نرفته است. در آغاز جلد دوم کتاب فتوحات، در جایی که سخن از طبقات اولیاء می‌راند، فاش می‌گوید میرتلی یکی از «رجال الامداد الالهیّ و الکونیّ» است که «در هر زمان نه زیاد شوند و نه نقصان گیرند. اینان از حق مدد جویند و به خلق به لطف و مهربانی و نرمخویی امداد دهند و کارشان عنف و قهر و آزار نیست، مستفیض از حق‌اند و افاضه به خلق رسانند.... یکی از اینان را در اشبیلیه دیدم و از تمامی کسانی که دیده بودم، برتر بود نامش موسی بن عمران بود که سید روزگار خویش بود.»[۱۶۵]

---

۱۶۱. فتوحات ۲، ص ۶ و درّةالفاخرة در صوفیان اندلسی، ص ۸۹.

۱۶۲. فتوحات ج ۲، ص ۶ و درّةالفاخرة، در صوفیان اندلسی، ص ۸۹.

۱۶۳. تکمله، ویرایش کودرا، ۱۶۰۸.

۱۶۴. درّةالفاخرة، در صوفیان اندلسی، ص ۸۹ که در اینجا ابن عربی می‌گوید میرتلی این دیوان را به وی اهدا کرد.

۱۶۵. فتوحات ج ۲، ص ۱۳ (متن: فی کل زمان لا یزیدون و لا ینقصون فهم یستمدون من الحق و یمدون الخلق ولکن بلطف و لین و رحمة لا بعنف و لا شدة وَ لا قهر یقبلون علی اللّه بالاستفادة و ←

بسیار احتمال دارد میرتلی از شیخ خود ابن مُجاهد (۵۷۴/۱۱۷۸ وفات) میراث بزرگ خود مبتنی بر زهد را اخذ کرده باشد. نویسندهٔ کتاب نیلُ الابتهاج در خصوص ابن مجاهد می‌گوید «زاهد اندلس» بود[۱۶۶] و یکی از مشهورترین صوفیان اندلسی در زمان خود به شمار می‌رفت. ابن ابار شخصاً به ولایت وی گواهی می‌دهد «او در زمان خود مرجع همهٔ امور در خصوص ورع و زهد و عبادت بود. او یکی از خواصّ و خادم الهی و صاحب ولایت بود.... کرامات وی بر همگان معروف است، در فقه بی نظیر و در قرائت قرآن کامل بود.»[۱۶۷] در این مورد خاصّ، ابن عربی و دیگر تذکره‌نویسان بر یک رأی هستند. در حقیقت، ابن عربی، ابن مجاهد را در عالی‌ترین مراتبِ ملامیه قرار می‌دهد.[۱۶۸] به نظر می‌آید گفته‌های ارزشمند مندرج در فتوحات چنین می‌رساند که ابن عربی ابن مجاهد را در جوانی خود (پیش از سال ۵۷۴ ق) دید و از وی در نوجوانی قرآن بیاموخت[۱۶۹]. ابن عربی از وی اجازهٔ عامّ گرفت که الزاماً به این معنا نیست که تحصیلات روحانی خویش را به پایان برده است.[۱۷۰]

روش روحانی ابن مجاهد با عمل دقیق به محاسبهٔ نفس مشخص می‌شود که سالک باید در طی روز انجام دهد و همو بود که جزئیات این روش را به یکی از شاگردانش، ابوعبداللّٰه القسوم منتقل ساخت و او نیز آن را به ابن عربی بیاموخت: «از جمله این مردان دو نفر را دیدم، یکی ابوعبداللّٰه بن المجاهد و دیگری، ابوعبداللّٰه القسوم بود که در اشبیلیه بودند و در مقام محاسبه قرار داشتند و اینان از جمله اقطاب بودند که بر صدقِ نیّت، مواظبت تام داشتند و من نیز در این روش به آنان تأسی جستم و از اصحاب آنانم. زیرا رسول خدا نیز به این روش دستور داده است که به محاسبهٔ

← یقبلون علی الخلق بالافادة... لقیت واحدا منهم باشبیلیة و هو من اکبر من لقیته یقال له موسی بن عمران سید وقته.م)

۱۶۶. احمد بابا، نیل الابتهاج، ص۲۲۷.

۱۶۷. ابن ابار، تکلمه ویرایش کودرا، ص۷۷۹.

۱۶۸. فتوحات ج۳، ص۳۴ او شرح حال مبسوطی از وی را در درّةالفاخره، ص۵۶ و صوفیان اندلسی، ص۱۴۶ می‌آورد. و نیز بنگرید به فتوحات ج۱، ص۲۱۱ و ص۳۵۸ و ج۲، ص۶۲۸ و ج۳، ص۳۴ و ج۴، ص۵۳۲.

۱۶۹. فتوحات ج۱، ص۳۵۸.

۱۷۰. اجازه، ص۱۸۱.

نفس خود بپردازید[۱۷۱] و شیوخ من به این عمل می‌کردند و هرچه می‌گفتند و می‌کردند آن را در دفتری می‌نگاشتند و بعد از نماز عشاء چون به خانهٔ خود، تنها می‌شدند به محاسبهٔ نفس خود می‌پرداختند و دفتر را حاضر می‌کردند و به آن می‌نگریستند و می‌دانستند که در طی روز چه کرده‌اند و چه گفته‌اند و آنها را با اعمال و اقوال شایسته مقایسه می‌کردند؛ اگر آن را شایستهٔ استغفار می‌دیدند، استغفار می‌کردند و اگر شایان توبه بود، توبه می‌جستند.... ما بر این روش آنان افزودیم چنانکه هرچه به خاطر ما می‌آمد آن را در دفتر می‌نگاشتیم و بر آنچه آنان می‌کردند می‌افزودیم و بعد در این موضوعات، مانند آنان به حساب نفس خویش می‌پرداختیم.»[۱۷۲]

ابن‌عربی ذکر می‌کند که به مدت هفده سال با این قسیّ (۱۲۰۹/۶۰۶ وفات) مصاحبت داشت[۱۷۳] و این، حاکی از آن است که ابن‌عربی پیش از این، یعنی حوالی سال ۵۸۰/۵۸۱ او را می‌شناخته است و این زمانی است که وی در عین حال مرید میرتلی و العریبی نیز بود. او به صراحت می‌گوید افزون بر ریاضات و امتحانات روزانهٔ صحو، ابن قسی همهٔ قواعد مربوط به تطهیر و عبادت مرسوم را به وی منتقل ساخت. اوصافی که دیگر مرید ابن مجاهد، یعنی نویسندهٔ تکمله از وی نمایش می‌دهد این است: فقیه و زاهد و نحوی شهیر.[۱۷۴] اما در اینجا نیز بار دیگر اگر به داوری در ظاهر قضیه بپردازیم، اشتباه کرده‌ایم. بر اساس گفتهٔ ابن عربی، این فقیه ــ ظاهراً بدون آن که

---

۱۷۱. متن کامل حدیث این است: حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا (ترمذی، قیامه، ص۶۵).

۱۷۲. فتوحات ج۱، ص ۲۱۱ و نیز فتوحات ج۲، ص۶۲۸ (متن: و لقیت من هولاء الرجال اثنین ابوعبدالله بن المجاهد و ابوعبدالله القسوم باشبیلیة کان هذا مقامهم و کانوا من اقطاب الرجال النیاتین و بما شرعنا فی هذا المقام تأسیا بهما و باصحابهما و امتثالا لامر رسول الله الواجب امتثاله فی امره حاسبوا انفسکم و کان اشیاخنا یحاسبون انفسهم علی ما یتکلمون به و ما یفعلونه و یقیدونه فی دفتر فاذا کان بعد صلاة العشاء و خلوا فی بیوتهم حاسبوا انفسهم و احضروا دفترهم و نظروا فیما صدر منهم فی یومهم من قول و عمل و قابلوا کل عمل بما یستحقه ان استحق استغفارا استغفروا و ان استحق توبة تابوا.... فزدنا علیهم فی هذا الباب بتقیید الخواطر فکنا نقید ما تحدثنا به نفوسنا و ماتهم به زائدا علی کلامنا و افعالنا و کنت احاسب نفسی منهم فی ذلک الوقت.م).

۱۷۳. درّة‌الفاخره، صوفیان اندلسی، ص۸۷. برای این شیخ نیز بنگرید به روح‌القدس بخش۷، ص ۹۰-۸۸ و صوفیان اندلسی، ص۸۳ و فتوحات ج۱، ص۳۵۸ و ج۳. ص۳۴ و ج۴، ص۵۳۲.

۱۷۴. تکمله، ویرایش کودرا، ص۸۹۹

وی را از سایر علمای اشبیلیه جدا سازد، از زهد و ریاضت و محرومیت‌های وی که بر خود تکلیف کرده بود، یاد می‌کند ــ درست مانند شیخ خود، یکی از ملامیه به شمار می‌رفت.[۱۷۵]

ملامیه نیز متعلّق به طبقهٔ اَفراد هستند، اما به طور خاصّ، آنان را نباید تنها در اعمال و منازل ایشان لحاظ کرد بلکه باید به مقامات روحانی ایشان نیز نظر داشت. ملامیه عبد محض می‌باشند. چنین شخصی تنها آرزویش ــ اگر آرزویی هنوز در وی باقی مانده باشد ــ تسلیم محض به ارادهٔ الهی است. وی با گریختن از خویشتن خویش به ترک همهٔ اختیارات می‌رسد. همانطور که ابن عربی می‌گوید: «ملامیه آن مردان‌اند که از ولایت و بالاترین درجاتش در گذشته‌اند مگر نبوت که آن را مقام قربت در ولایت نام نهند[۱۷۶].... ایشان را به خرق عادت نشناسند و تعظیم ندارند. به صلاحی که در عرف عام هست، به آنان اشاره نکنند.... اینان همان پرده‌پوشانند که تقوی دارند و امناء هستند و مردم در احوالشان به دشواری افتند.... اینان در مقام افرادند.»[۱۷۷] ابن عربی در مقامی دیگر تأکید می‌کند که این افراد خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: آنان که قوای روحانی خویش را برای «صعود» به کار می‌گیرند (=رکّاب الهمّة) و آنان که اعمال خود را برای اعمال به کار می‌برند (رکّاب العمل). دستهٔ اوّل نه به استحقاقِ خویش بلکه به لطفِ حق، در اعمال این جهانی و اصولاً هر عملی، اختیار شده‌اند. اما از سوی دیگر طایفهٔ دوم به فرمان الهی، خود را به ممارست و عمل یعنی «تدبیر» ملزم یافته‌اند؛ شهیرترین اینان همان قطب است. آنان «مدبّرون» می‌باشند. ایشان حامی آنانند که در مقولهٔ نخست جای دارند، زیرا با اقتداء به انبیاء، از حقّ به سوی خلق مراجعت نمایند بی آنکه ترک حق گویند، زیرا در هر شیء و در هر آنی، ناظر به

---

۱۷۵. فتوحات ج ۳، ص ۳۴.

۱۷۶. ذکر گشت ابن‌عربی این اصطلاح را در تمایز از «نبوةالعامة» به کار می‌برد بنگرید به خوتکیویچ، خاتم الاولیاء، ص ۷.

۱۷۷. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۱ (متن: الملامیة هم الرجال الذین حلوا من الولایة فی اقصی درجاتها و مافوقها الا درجة النبوة و هذا یسمی مقام القربة فی الولایة و آیتهم.... فلا یعرفون بخرق عادة فلا یعظمون و لا یشار الیهم بالصلاح الذی فی عرف العامة.... فهم الاخفیاء الابریاء الامناء فی العالم الغامضون فی الناس فیهم.... و هم الافراد.م)

وجه‌اللّه‌اند. اما باید بلافاصله گفت که دستهٔ اوّل مانند دستهٔ دوم، جملگی در کمال و تمام، به مقام عبودیت دست یافته‌اند.

ابن عربی به ما می‌گوید که چهار شیخ روحانی وی که در جوانی و در اشبیلیه با آنان مصاحب بوده است، در زمرهٔ این «مدبّرون» بودند. این نقشی است که وی در فصل ۳۲ از فتوحات از ایشان به تصویر درکشیده است. فصلی که نامش «فی معرفة الاقطاب المدبّرین» است: «از این گروه، جماعتی را در اشبیلیه از شهرهای اندلس ملاقات کردم، از جمله ابویحیی الصّنهاجِی الضَّریر است که در مسجد رُبَیدی می‌زیست و تا زمان مرگش با وی مصاحبت داشتم و در کوه مرتفعی که بادهای شدیدی از شرقش می‌وزید، دفن شد. مردم از بالا رفتنِ کوه و شدّت باد در عذاب بودند ولی خداوند باد را فرمان داد که آرام گیرد تا آنگاه که او را به کوه بردیم و قبر کندیم و دفنش نمودیم و چون کار به اتمام رسید و مقبره‌اش را کامل کردیم و بازگشتیم بادها بر حسب عادت همیشگی خود باز به وزیدن آمدند و مردم از این قضیه در شگفت شدند[۱۷۸]. از جملهٔ آنان، صالح البَربَری[۱۷۹] و ابوعبداللّه الشَّرَفی[۱۸۰] و ابوالحَجَّاج یوسف الشُبَربُلی[۱۸۱] بودند. صالح چهل سال سیاحت کرد و عاقبت در اشبیلیه و در مسجد رُطَندالی چهل سال به انزواء زیست، درست به حالتی که در سیاحت داشت. اما ابوعبداللّه الشرفی صاحب خلوت بود و پنجاه سال زیست بی آنکه چراغی در خانه افروزد و از او عجائب بسیار دیدم. اما ابوالحجّاج الشبربلی مولدش

---

۱۷۸. بنگرید به روح‌القدس ۵۷ ص ۸۵ و صوفیان اندلسی، ص ۷۹ این شخص را نباید با فرد دیگری همنام وی التباس کرد که در بخش ۹ روح‌القدس ذکر می‌شود و ما بعدها با او روبرو خواهیم شد.

۱۷۹. برای این شیخ بنگرید به روح‌القدس ۳، ص ۳-۸۲ و صوفیان اندلسی، ص ۶-۷۳ و فتوحات ج ۱، ص ۲۰۶ و ج ۲، ص ۱۵ و ج ۳، ص ۴۸۸. بعدها مطالب بیشتری دربارهٔ وی خواهیم گفت و دربارهٔ نقشی که وی در لحظهٔ خاصی در زندگی ابن عربی ایفاء کرد بحث خواهیم کرد.

۱۸۰. بنگرید به روح‌القدس، ص ۴-۸۳ و صوفیان اندلسی، ص ۹-۷۶ این شیخ حیات خود را با فروش تریاک می‌گذراند و صاحب کرامت ابدال بود یعنی می‌توانست مسافات بعید را با یک گام بپیماید. هر سال در اشبیلیه به زمان حج، می‌گفتند که غیبت می‌کند.

۱۸۱. بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۲۰۶ و ۲۷۴ و ۳۵۸ و ج ۳، ص ۳۴ و روح‌القدس ص ۸۵ و صوفیان اندلسی ۸۳-۷۹ و تکمله، ویرایش کودرا، ص ۲۰۸۳. (مترجم فارسی باید بگوید که در برخی از چاپ‌های روح‌القدس شبربلی به سرابیلی یاد شده است.م)

روستایی بود به نام شبربلی که در شرق اشبیله قرار داشت. بر آب راه می‌رفت و با ارواح معاشرت می‌کرد. هیچیک از آنان نماند مگر آنکه با وی به محبت و مهربانی مصاحبت کردم و از ایشان مِهر و صفا دیدم و آنان را همراه جمعی دیگر از مشایخ خود، در کتاب الدّرةُ الفاخره یاد کردیم..... این چهار تن از جمله صاحبان این منزل بودند و از بزرگان اولیاء ملامیه به شمار می‌رفتند.»[۱۸۲]

نمی‌توان سند و مدرک را انکار کرد. هر کسی می‌تواند دریابد که از همان شروع کار، در انجام رسالت روحانی ابن عربی، وی تحت حفظ و حمایت اَبدال و اَفراد قرار داشت. درست مانند ملائکهٔ حافظات، آنها در همهٔ احوال و همهٔ اوقات و در همهٔ جای‌ها از وی محافظت می‌کردند. از حضرت عیسی امام الیمین گرفته که توبهٔ وی را پذیرفت تا چهارمین قطب، خضر نبی که او را به طریقت خواند و امام الشمال که او را به مقام طمانینه رساند، و همهٔ ملامیهٔ ساکن در اشبیلیه که او را به ریاضت‌ها خواندند، و نیز طبقهٔ افراد که گرد وی جمع شدند و یا با وی ملاقات کردند، همگی، مانند حائلی در اطراف این نوجوان اندلسی، به حفاظت از وی مشغول بودند.

---

۱۸۲. فتوحات ج ۱، ص ۲۰۶ (متن: لقیت من هولاء الطبقة جماعة باشبیلیة من بلاد الاندلس منهم ابو یحیی الصنهاجی الضریر کان یسکن بمسجد الزبیدی صحبته الی ان مات و دفن بجبل عال کثیر الریاح بالشرق فکل الناس شق علیهم طلوع الجبل لطوله وکثرة ریاحه فسکن اللّه الریح فلم تهب من الوقت الذی وضعناه فی الجبل و اخذ الناس فی حفر قبره و قطع حجره الی ان فرغنا منه و وارنیاه فی روضته و انصرفنا فعند انصرافنا هبت الریح علی عادتها فتعجب الناس من ذلک؛ و منهم ایضا صالح البربری و ابوعبداللّه الشرفی و ابوالحجاج یوسف الشبربلی فاما صالح فساح اربعین سنة و لزم باشبیلیة مسجد الرطندالی اربعین سنة علی التجرید بالحالة التی کان علیها فی سیاحته و اما ابوعبداللّه الشرفی فکان فی بیته رایت له عجائب و اما ابوالحجاج الشبربلی من قریة یقال لها شبربل بشرق اشبیلیة کان ممن یمشی علی الماء و تعاشره الارواح و ما من واحد من هولاء الا و عاشرته مودة و امتزاج و محبة منهم فینا و قد ذکرناهم مع اشیاخنا فی الدرة الفاخرة.... فکان هولاء الاربعة من اهل هذا المقام و هم من اکابر الاولیاء الملامیة.م)

۳. انتخاب

قرطبه، مکاشفهٔ عظیم

سال‌های ۵۸۶ق و ۵۹۴ق و ۵۹۸ق، سال‌هایی است که سرنوشت و تقدیر روحانی ابن‌عربی در آنها رقم خورد. در هر یک از این سه تاریخ، فصلی ممتاز در حیات او گشوده شد و یک واقعهٔ دورانساز در زندگی وی رخ داد. در نخستین سال، یعنی ۵۸۶ق، فصل نخست این حکایت، قصهٔ شیخ الاکبر به عنوان فردی ساده پایان می‌گیرد. از نظر وی و شاگردانش حکایت وی، با تاریخ ولایتِ خودِ وی عجین گشته است. برای دقیق‌تر شدن این تاریخ باید به سراغ مکانی رفت که حادثه‌ای شگرف در شرف تکوین بود: فصلی نو در تاریخ مقدس شروع شد. تمام دنیا، آسمانی و زمینی، صحنهٔ نمایشی گشت که این بازی درخشان در آن اجرا شد.

ابن‌عربی نخستین مرحله را چنین شرح می‌دهد: «همهٔ انبیاء از آدم گرفته تا خاتم را دیدم و جمیعِ مومنانِ به ایشان را نیز دیدم، همه را از ابتدای هستی تا روز قیامت، خواصّ و عوامّ را دیدم.»[1] در جای دیگری از فتوحات جزئیات بیشتری به دست می‌دهد: «همهٔ رسولان و پیامبران را به چشمِ ظاهری دیدم و از جملهٔ آنها با

---

۱. فتوحات ج۳، ص۳۲۳. (متن: شاهدت جمیع الانبیاء کلهم من آدم الی محمّد علیهم السلام و اشهدنی اللّه تعالی المؤمنین بهم کلهم حتی ما بقی منهم من احد فمن کان و یکون الی یوم القیامة خاصهم و عامه.م)

هود[۲] برادر عاد سخن گفتم و همهٔ مومنان به ایشان را از ابتدا تا روز قیامت به چشم دیدم که خداوند آنها را در حالتی واحد و در دو زمان مختلف ظاهر ساخت.»[۳]
بالاخره در فصوص الحکم در یک فقرهٔ بسیار ارزشمند، از زمان و مکانِ این واقعه خبر می‌دهد: «و آگاه باش که خداوند مرا به این امور مطّلع ساخت و مشهورترین رسل و انبیاء و نوعِ بشر را از آدم تا خاتم مشاهده کردم، در مکانی که در قرطبه و به سال ۵۸۶ق بودم و با هیچیک از ایشان صحبت نداشتم مگر هود که او مرا از سبب این گردهمایی مطّلع ساخت.»[۴]

حضرت هود به ابن عربی چه گفت؟ فقره‌ای از کتاب روح‌القدس ظاهراً پاسخِ ابتدایی را به دست می‌دهد. ابن عربی در هنگام نوشتن بخشی از شرح حال یکی از اقطاب قرطبه به نام شیخ ابومحمّد المخلوف القلیبی که همراه پدرش به نزد او رفت[۵]، اظهار می‌دارد که وی در نوبتی بعد از آنکه شیخ را ترک گفت، به مکاشفه‌ای دست یافت که در آن به ملاقات همهٔ انبیاء و رسولان رسید: «و مردی با ریش بلند دیدم که گشاده دست و چهره‌ای خوش‌رو داشت و من در میان این جمع به او گفتم: مرا باز گو چرا این عدّه گرد هم جمع آمده‌اند؟ به من گفت: اینان همه انبیاء و رسولان خدایند از آدم تا خاتم و هیچیک نیست که اینجا حاضر نباشد. گفتم: تو کدام یک هستی؟ گفت: من هود صاحب عاد هستم. گفتم: چرا اینجا جمع شده‌اید؟ گفت: آمده‌ایم تا به زیارت

۲- هود یکی از بیست و هفت پیامبری است که نامش در قرآن مذکور است و فصل بیست و هفتم فصوص الحکم نیز به نام او تسمیه شده است.
۳. فتوحات ج۴، ص۷۷ (متن: رایت جمیع الرسل و الانبیاء کلهم مشاهدة عین و کلمت منهم هودا اخا عاد دون الجماعة و رایت المومنین کلهم مشاهدة عین ایضا من کان منهم و من یکون الی یوم القیامة اظهرهم الحق لی فی صعید واحد فی زمانین مختلفین.م)
۴. فصوص الحکم ج۱، ص۱۱۰ (متن: و اعلم انه لما اطلعنی الحق و اشهدنی اعیان رسله علیهم السلام و انبیائه کلهم البشریین من آدم الی محمّد فی مشهد اقمت فیه بقرطبة سنة ست و ثمانین و خمسمائة ما کلمنی احد من تلک الطائفة الا هودا فانه اخبرنی بسبب جمعیتهم.م)
۵. این احتمال هست که ابن عربی همراه پدرش به قرطبه رفته باشد زیرا وی در خدمت حکومت الموحّدون بود و به همین سبب به قرطبه رفته است. این موقعیت درست مشابه موقعیت دیگری است که ده سال بعد رخ داد و در آن به دیدار ابن رشد رسید.

ابو محمّد رسیم. در حال، بیدار شدم و نزد ابومحمّد مخلوف رفتم؛ دیدم در آن شب مریض است. چند روز بعد وفات یافت.»[۶] از این چند قطعهٔ گوناگونی که نقل شد اینک در مقامی قرار داریم که می‌توانیم به برخی استنتاجات دست یابیم. ابن عربی نه فقط یک مکاشفه بلکه دو مکاشفه در قرطبه داشت. در طی نخستین مکاشفه به سال ۵۸۶/۱۱۹۰ ق او همهٔ انبیاء و رسولان را دید. در مکاشفهٔ دوم که آن نیز در قرطبه رخ داد اما در زمانی دیگر و دیرتر، وی همهٔ مؤمنان را دید که شامل انبیاء و اولیاء نیز می‌شود. در خلال این مکاشفهٔ دوم بود که وی فهمید هر ولیّ در پی اَقدام یک نبی گام بر می‌دارد (عَلَی قَدَمِ نبیّ)؛ لذا از اینجا بود که او دریافت شیخ العریبی تحت اقدامِ حضرتِ عیسی طی طریق می‌کند.[۷]

در زمانی که انبیاء و اصفیاء خداوند در قرطبه جمع می‌شوند، قصدشان از انجام چنین کاری چه بوده است؟ بر اساس آنچه در روح‌القدس ثبت شده است این گردهمآیی در آخرین روزهای زندگانی شیخ القبانی صورت گرفته است. ظاهراً در هیچیک از آثارِ مکتوبِ دیگرِ ابن عربی علّت دیگری برای این واقعه ذکر نشده است مگر در آثار دو تن از تابعانِ مشهور وی،که سینه به سینه اسرار این مکاشفهٔ بزرگ در قرطبه را حفظ و بیان کرده‌اند. نیکبختانه آنان اسنادی از این واقعه برای ما به یادگار گذاشته‌اند. در این خصوص باید خود را مدیون پژوهشگرانی دانیم که همّت خویش را مصروف تحقیق در مکتب ابن عربی نمودند و به لطفِ ایشان ما اینک در موقفی قرار

۶. روح‌القدس، ص۱۱۵ و صوفیان اندلسی ص۱۲۴. (مترجم فرسی باید در نقل این عبارت قسمتی پیشتر را نقل کند تا مفهوم گردد: و ترکته فی عافیة و انصرفت الی منزلی فلما جاء اللیل واخذت مضجعی فرایت فی المنام کانی بارض واسعة و سحاب یدنو فیها صهیل الخیل وقعقعة اللجم رایت اشخاصا رکبانا و علی اقدامهم فینزلون نی ذلک الفضاء حتی امتلاء بهم الفضاء ما رایت قط احسن وجوها منهم و لا ابقی ثیابا و لا احسن من خیلهم و کنت اری رجلا طویلا عظیم اللحیة اشیب یده الی خده واسع الوجه فکنت من بین الجماعة کلها اقول له اخبرنی ما هذا الجم الغفیر فیقول لی هولاء جمیع النبیین من آدم الی محمّد ما بقی احد منهم الا نزل فقلت من انت فیهم قال انا هود صاحب عاد فکنت اقول له فیم جئتم فیقول جئنا عوادا زائرین ابامحمّد فاستیقظت فسالت عن ابی محمّد مخلوف فوجدته قد مرض تلک اللیلة فلبث ایاما و مات رحمةالله.م)

۷. فتوحات ج۳، ص۲۰۸.

داریم که می‌توانیم پاره‌ای اطّلاعات از شاگردان طبقهٔ دوم وی به دست آوریم. اما باید همچنان امیدوار باشیم که در سالیان آتی، آثار مکتوب و مهذّبِ شاگردانِ بی واسطهٔ ابن عربی به درستی و به شکلی منظّم و منقّح منتشر گردد[۸] تا این امکان فراهم آید که سوابق این ماجرا را به بیش از این دو تن به عقب باز گردانیم.

برای شروع کار باید به سراغ مؤیّدالدین جَندی (وفات حوالی ۷۰۰ق) رویم که به این اسرار در ضمن اثری اشاره کرده است که در اصل، شرح فصوص الحکم است[۹]. جَندی چنانکه در آخرین فصل کتاب ذکر خواهد شد، شاگرد صدرالدین قونوی بود و همانطور که بعدها خواهیم دید، از نوجوانی در محضر و خانهٔ شیخ الاکبر پرورش یافت. عبدالرزاق کاشی (حوالی ۷۳۰/۱۳۳۰ وفات) شاگرد جَندی و بعد، داود قیصری (حوالی ۷۵۱/۱۳۵۰ وفات) شاگرد کاشانی، نیز با ذکر همین جزئیات در خلال شروح خویش بر فصوص الحکم به این مطلب اشاره دارند.[۱۰] در اصل، انبیاء و برگزیدگان خدا به افتخارِ ابن عربی گرد هم جمع شدند تا به وی تبریک گویند که به مقام بلندِ خاتم الاولیاء که وارثِ حقیقیِ خاتم الانبیاء است، رسیده است.

دقیقاً مفهوم ختم الاولیاء یا خاتم الاولیاء چیست؟ عملِ خَتم در ولایت چه معنا دارد؟ ما اینک می‌توانیم به لطف کتابی که اخیراً نوشته شده است، پاسخ‌های دقیقی به این قبیل پرسش‌ها دهیم؛ نویسندهٔ کتاب مزبور نه فقط به تحلیل و بررسی کلّی منابع مربوط به خاتم و ختم در ادبیات صوفیانه کلی پرداخته است بلکه افزون بر این، به طور خاصّ نیز به آراء و عقاید ابن عربی در این زمینه در خلال آثار بیشمار وی رجوع کرده و شروحِ متعدّدی راکه بر این نظریه نوشته شده است ــ که گاهی با هم متضادّ و گاهی با هم متشابه‌اند ــ مورد بررسی قرار داده است.[۱۱] به این معنا، دیگر نیاز نیست تا بار دیگر به بررسی بیشتری فراتر از اثر گرانسنگ مزبور دست یازیم. به هر حال شرحِ

---

۸. این امر به نحو خاص مربوط به صدرالدین قونوی می‌گردد که هنوز مطالعات خاصی دربارهٔ وی صورت نگرفته است. پرفسور ویلیام چیتیک در حال حاضر مشغول تدوین اثری مفصل در خصوص قونوی است.

۹. جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۴۳۱.

۱۰. کاشانی شرح فصوص قاهره ۱۳۲۱، ص ۱۳۰ و نیز قیصری، شرح فصوص، نشر بمبیء ۱۳۰۰، ص ۲۰۰.

۱۱. میخائیل خوتکیِویچ، خاتم الاولیاء.

حیاتِ روحانی ابن عربی بیش از هر چیز به مقولهٔ خاتم الاولیاء مربوط است و نمی‌توان بی آنکه به عمق این موضوع پرداخت به سایر موضوعات دیگر دست زد. این نظریه، ظهورات وسیعی در تعالیم و آراء ابن‌عربی دارد که بررسی آن را لازم و ضروری می‌سازد.

«کُنتُ نبیّاً و الآدمُ بینَ الماءِ و الطّین» یعنی زمانی که آدم میان آب و گِل بود، من پیامبر بودم؛ از نظر برخی اولیاء، با استناد به این حدیث، حضرت محمّد وجودِ ازلیِ حقیقت محمّدیه را تصدیق فرموده است[۱۲]. او بوده است و اینک هست و باز هم خواهد بود. همهٔ انبیاء که به سوی بنی آدم فرستاده شدند، از آدم گرفته تا بعد از وی، جملگی ناقلان و حاملانِ جزئی از اجزاء این حقیقت محمّدیه به شمار می‌آیند که در لحظهٔ خاصّی در تاریخ انسان ظاهر شدند. این انتقالِ حقیقت محمّدیه هرگز متوقّف نماند و از شخصی به شخصی دیگر رسید تا آنکه لحظهٔ غایی و نهایی آن سر رسید و عاقبت تجسّم کامل آن در شخصیت تاریخی حضرت محمّد عیان گشت. با فوتِ حضرتش بابِ نبوت تشریعی مسدود گشت؛ فقط راه ولایت باز ماند و لذا از این راه است ــ به عبارت دقیق‌تر از طریق اولیائی که به درک آن نایل گشتند ــ که حقیقت محمّدیه به مقصدِ خویش تا آخِرُالزّمان ادامه خواهد داد. آنچه این نکته را حقیقی‌تر می‌سازد این واقعیت است که همانقسم که مشاهده کرده‌ایم، از نظر ابن عربی، هر ولیّ، وارث یکی از انبیاء است، با قید این شرط که زمانی که یک ولیّ از یکی از انبیاء به غیر از حضرت محمّد ارث می‌برد، می‌تواند بی واسطه سهم خویش را از خاتم الانبیاء نیز اخذ نماید.

بدیهی است این افکار به دفعات مورد هجوم و تکفیرِ بسیاری از فقهاء قرار گرفت. اما این، تمام ماجرا نیست. ابن عربی بر آن بود که توضیح دهد ولایت، محیط بر رسالت و نبوت است. هر نبیّ همواره یک ولیّ است و در شخص هر نبیّ، ولیّ حامی آن نبیّ وجود دارد. ابن عربی می‌خواهد بگوید رسالت و نبوت خاتمه می‌یابد ــ که البته با وفات حضرت محمّد (ص) نیز پایان گرفت ــ اما ولایت نه در این عالم و نه حتی در

---

۱۲. این حدیث به صورت‌های گوناگون در مجموعه‌های حدیث نقل شده است و وثوق آن توسط ابن تیمیه محل تردید است.

زندگانی بعد، ختم نمی‌شود این معنا در خود قرآن (۵۷/۲) نیز اثبات شده است زیرا در آن خداوند موصوف به صفت ولیّ است. تمایز میان «ولایت» و «نبوت» بسی دقیق و ظریف و زیبا است، زیرا از نظر ابن عربی عالی‌ترین رتبهٔ ولایت ــ منزلِ اَفراد ــ همان نبوت عامّ (نقطهٔ مقابل نبوت تشریعی) است.

اینک همانقسم که ختمِ نبوت تشریعی در شخص حضرت محمّد (قرآن ۴۰/۳۳) معنا شد، خاتم الاولیاء نیز تحقق می‌یابد. بر اساسِ آراء ابن عربی، این نحو در واقع به سه فرد متمایز از هم تقسیم می‌شود. نخست، خاتم ولایت محمّدی است که توارث بی واسطه از نبوت محمّدی را پایان می‌بخشد. در هر آنی که حاصل می‌شود، وی مظهر درک واحد و کامل و غایی از ولایت محمّدیه است؛ به عبارت دیگر، وی تجسّمِ اسمِ ولیّ حضرت محمّد است که به طور خاصّ در کردارِ رسول مکسوف مانده است. عین کلمات ابن عربی چنین است: «همانطور که خداوند به مددِ حضرت محمّد نبوت تشریعی را خاتمه بخشید، به همین نحو نیز به ختم محمّدی، ولایتی را خاتمه داد که از ارث محمّدی به دست می‌آید و نه ولایتی که از سائر انبیاء حاصل می‌شود زیرا برخی از اولیاء از حضراتِ ابراهیم و موسی و عیسی ارث می‌برند و اینان بعد از این ختم محمّدی چیزی نمی‌یابند زیرا به قلبِ حضرت محمّد (ص) دست نمی‌یابند و این معنی خاتم ولایت محمّدی است.»[۱۳]

با مرگ خاتمِ محمّدی دیگر هیچیک از اولیاء به طور مستقیم از ارث محمّدی نصیب نخواهد داشت، اما مرتبهٔ «نبوت عامّ» همچنان گشوده خواهد بود: به عبارت دیگر، مقام «افراد» هنوز وجود دارد. تنها با ظهور «ختم ولایت مطلقه» خواهد بود که بابِ نبوتِ غیر تشریعی در رجعتش مسدود خواهد شد. حتی بعد از رجعت وی هنوز اولیاء وجود خواهند داشت اما از آن پس، دیگر هیچیک به مقامِ اَفراد نخواهد رسید.

و بالاخره، با ختم سوم، ولایت مسدود خواهد شد. ابن عربی فاش می‌گوید این

---

۱۳. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۴۹ (عین متن این است: وکما ان اللّه ختم بمحمّد نبوةالتشریع کذلک ختم اللّه بالختم المحمّدی الولایة التی تحصل من الورث المحمّدی لا التی تحصل من سائر الانبیاء فان من الاولیاء من یرث ابراهیم و موسی و عیسی فهولاء یوجدون بعد هذا الختم المحمّدی و بعده فلا یوجد ولی علی قلب محمّد هذا معنی خاتم الولایة المحمّدیة.م)

سومین خاتم، فقط آخرین اولیاء نیست بلکه افزون بر این، آخرین رَجُلی است که در این دنیا متولّد خواهد شد: «(علی قدم شیث) در پی شیث نبی، آخرین فرزند از بنی نوع انسانی به دنیا خواهد آمد و همو حاملِ اسرارِ وی است و بعد از او فرزندی نخواهد بود. او خاتمِ اَولاد است و با او خواهری زاده خواهد شد که قبل از او می‌آید چنانکه سر وی بعد از پاهای خواهر خواهد بود. زادگاهش چین است و زبانش زبان مردمِ هم‌دیارِ او خواهد بود و نازایی در زنان و مردان سریان خواهد یافت و لو نکاح زیاد گردد اما ولادتی واقع نخواهد شد و از این رو به خدا زاری کنند و خداوند اجابتشان ننماید. چون خداوند روح او را قبض کند، همهٔ مؤمنانِ زمانش قبض روح شوند و فقط کسانی می‌مانند که در زمرهٔ بهائم‌اند که حرام و حلال نشناسند و به حُکمِ طبیعت عمل کنند و شهوت محض دارند و از عقل و شرع بی بهره‌اند و قیامت بر آنان خواهد آمد.»[۱۴] در هیچ جای دیگری از آثار ابن عربی، به این دقّت، مطلب مزبور توصیف نشده است، تنها چیزی که باقی می‌ماند تعیینِ هویتِ این اَفراد است که مدعوّ به اتباع از ختم محمّدی و خاتم ولایت مطلقه می‌باشند.

با لحاظ بر این نظریهٔ دوم، ابن عربی به تبویبِ کامل موضوع می‌پردازد. از نظر او خاتم ولایت مطلقه، حضرت عیسی است. «ختم به دو بخش تقسیم می‌شود. یک ختم است که خداوند به آن ولایت را ختم می‌بخشد و ختمی دیگر است که به آن ولایت محمّدیه را ختم می‌فرماید. ختم ولایت مطلقه، حضرت عیسی است که ولیّ نبوت مطلقه در زمان این امت به شمار می‌آید و بین او و نبوت تشریعی و رسالت، حائلی است که در آخِرُالزّمان مرتفع می‌شود. او در آن زمان وارث خاتم است و ولیّ بعد از وی در مقام نبوت مطلقه نخواهد بود چنانکه محمّد خاتم الانبیاء است و نبوت تشریعی بعد

---

۱۴. فصوص الحکم ج ۱، ص ۶۷ و خاتم الاولیاء ص ۱۲۶–۱۲۵ (متن: و علی قدم شیث یکون آخر مولود یولد من هذا النوع الانسانی و هو حامل اسراره و لیس بعده ولد فی هذا النوع. فهو خاتم الاولاد و تولد معه اخت له فتخرخ قبله و یخرج بعدها یکون رأسه عند رجلیها و یکون مولده بالصین و لغته لغة اهل بلده و یسری العقم فی الرجال و النساء فیکثر النکاح من غیر ولادة و یدعوهم الی الله فلا یجاب فاذا قبضه الله تعالی قبض مؤمنی زمانه بقی من بقی مثل البهائم لا یحلون حلالا و لا یحرمون حرما یتصرفون بحکم الطبیعة شهوة مجردة عن العقل و الشرع فعلیهم تقوم الساعة. م)

از وی نیست.... اما ختمِ ولایت عامّه همانی است که بعد از او حاصل می‌شود او حضرت عیسی است و ما گروهی از ایشان را که بر قلب حضرت عیسی قرار داشتند دیدیم.»[۱۵]

بار دیگر شایان ذکر خواهد بود که به نقش بزرگ حضرت عیسی اشاره کنیم که ابن عربی منظور دارد، نقشی که نه فقط در سرنوشتِ روحانیِ او ایفاء می‌کرد و پیش از این بارها به آن اشاره کردیم، بلکه افزون بر این، در مفهوم وی از تاریخِ ولایت و نبوت شکل می‌گرفت. یقین است به طور کلّی در اسلام این بشارت و نوید آمده است که حضرت مسیح بار دیگر در آخِرُالزّمان به زمین رجعت خواهد فرمود تا عدل و قسط را با تأییدِ شریعت محمّدی بر قرار سازد.[۱۶] بااین وصف به نظر وی هرگز به مقام خاصّی در بطن مقام ولایت دست نمی‌یابد.

ما اینک در موقفی بهتر قرار داریم تا ماهیت و طبیعتِ دقیق این ارتباط خاصِّ میان ابن عربی و حضرت عیسی را درک کنیم که بارها پیش از این بدان ارجاع دادیم: حضرت عیسی خاتم ولایت مطلقه است و ابن عربی خود شخصاً مدّعی نقش ختم محمّدیه است. تنها یک بررسی خاصّ و البته مغرضانه از مرقومات ابن عربی بود که نویسندگان معلومُ الحالی را واداشته است که به این گفته رسند که در نوشته‌های وی

---

۱۵. فتوحات مکیه، ج۲، ص۴۹ و خاتم الاولیاء ۱۱۸-۱۱۷ (متن: این تأکیدات مکرر نشان می‌دهد که عیسی عین ختم ولایت مطلقه است و دیگر جای شکی نیست که اثر منسوب به ابن عربی تحت عنوان بلغة الغواصّ (نسخهٔ خطی ۹۱) درست است. مضامین و اصطلاحات به کار رفته در آن انتساب آن را به شیخ الاکبر محقق می‌سازد و اگر صبغهٔ شیعی آن معلوم است ولی مخالف عقیدهٔ راجع به مهدی است. نسخه خطی ۲۴۰۵ و ۳۲۵ب. (متن: الختم ختمان ختم یختم اللّه به الولایة و ختم یختم اللّه به الولایة المحمّدیة فاما ختم الولایة علی الاطلاق فهو عیسی فهو الولی بالنبوة المطلقة فی زمان هذه الامة و قد حیل بینه و بین نبوة التشریع و الرسالة فینزل فی آخر الزمان وارثا خاتما لا ولیّ بعده بنبوة مطلقة کما ان محمّد خاتم النبوة لا نبوة تشریع بعده....اما ختم الولایة العامة الذی لا یوجد بعده ولی فهو عیسی و لقینا جماعة ممن هو علی قلب عیسی و غیره من الرسل.م)

۱۶. بر طبق احادیث اسلامی حضرت عیسی در آخرالزمان همزمان با ورود دجال رجعت خواهد فرمود و صلیب را خواهد شکست و کافران را خواهد کشت و قسط و عدل را بر پا خواهد فرمود او در مدینه میان ابوبکر و عمر مدفون خواهد شد. بنگرید به بخاری، مظالم، ص ۳۱ و بیعه، ص۱۰۶ و انبیاء ص۴۹ و ترمذی، فتان، ص۵۴.

هیچ گفتهٔ صریحی در حصول این مدّعا وجود ندارد.[۱۷] اما برای نمونه، ما این گفته‌های ابن عربی را در اختیار داریم:

انا ختم الولایة دون شکّ لورث الهاشمیّ مع المسیح[۱۸]

و نیز در دیوان المعارف به صراحت می‌گوید: «من خاتم الاولیاء هستم، همانگونه که حضرت محمّد خاتم الانبیاء است. نه ختمی که مختصّ حضرت عیسی است.»[۱۹]

ختم محمّدیه ظهور شامل و کامل ولایت محمّدیه است که منبع فیّاضِ هر گونهٔ دیگری از مقام ولایت است. از این حیث و از این منظر، وی حامیِ جمیع انبیاء و رسولان خداست، زیرا از اوست که جمیع انبیاء، ولایتِ عصرِ خویش را اخذ می‌نمایند؛ حتی حضرت عیسی بنفسه از آن حیث که صاحب ولایت است تحت مرجعیت ختم محمّدیه است. از سوی دیگر، حضرت عیسی به عنوان یک نبیّ و رسول خدا، حامیِ ختم ولایت محمّدیه است که هیچ کسی صاحب این رتبه و مقام نیست. همانطور که ابن عربی توضیح می‌دهد: «ولایت محمّدیه مخصوص به این شریعتِ نازل شده بر حضرت مصطفی است، و این ولایت، ختمی خاصّ دارد که در مقام اوّل، فقط مخصوص حضرت عیسی است و نه غیر او، زیرا او رسول است.»[۲۰]

در جایی دیگر می‌نویسد: «بدان که حضرت عیسی زمانی که در آخِرُالزَّمان بر زمین نازل گردد، ختم ولایت کبری از حضرت آدم تا حضرت محمّد به وی عطا خواهد شد؛ از آن حیث که خداوند ولایت عامّه را در هر زمانی ختم نفرموده است، مگر به رسولی که تابعِ حضرت محمّد باشد، و اینک او در پایانِ این عالم ختم است و این ختمِ ولایت عامّه است که از جمله خاتم‌ها در این عالم است ولی ختم ولایت محمّدیه، ختم خاصی است و مربوط به ولایتِ امّتِ حضرت محمّد است و به صورت

---

۱۷. من به طور خاص باید به روسپولی S. Ruspoli اشاره کنم که در مقالهٔ *Cahiers de l'Herne* که در یادنامهٔ هانری کربن (پاریس، ۱۹۸۱، ص۲۳۲) آورده است، می‌گوید ابن عربی هرگز ادّعا نکرده است که خاتم الاولیاء است.

۱۸. فتوحات ج ۱، ص ۲۴۴

۱۹. دیوان، ۲۹۳ و نیز بنگرید به ۲۶ و ۵۰ و ۲۵۹ و ۳۳۴.

۲۰. فتوحات ج ۱، ص۱۸۵ و نیز خاتم الاولیاء ص ۱۲۱ (متن: للولایة المحمّدیة المخصوصة بهذا الشرع المنزل علی محمّد ختم خاص و هو فی الرتبة دون عیسی لکونه رسولاً.)

ظاهر در حُکمِ ختمیت آن افرادی نظیر حضرات عیسی و الیاس و خضر داخل می‌شوند و هر ولیّ خدا از این امّت نیز به آن می‌رسد اما حضرت عیسی اگر به این ختم می‌رسد به سبب ختم این خاتم محمّدیه است.» [۲۱]

اگر چه ابن عربی نخستین کسی است که به شرح و تفصیل این عقیده پرداخته است (حکیم ترمذی پیش از این، اصطلاح خاتم الولایة را به کار برده بود ولی معنای آن گنگ بود و در هاله‌ای از ابهام قرار داشت)[۲۲] البته باید گفت او، تنها مدّعی مقام ختم محمّدیه به شمار نمی‌آید. بعد از وی بودند کسانی که این رتبه را به خویش منسوب داشتند.[۲۳] این نکته معضلِ شخصِ مورّخ نیست که دربارهٔ این یا آن یک از مدّعیان ختم ولایت قضاوت کند. در اینجا ما با حیطه‌ای روبرو هستیم که به درستی نمی‌توان آن را مدلّل ساخت و هر اشاره‌ای به «ختم» یا «خاتم»، فقط می‌تواند تا حدّی نشانگر

---

۲۱. فتوحات مکیه ج ۳، ص ۵۱۴ و ج ۴، ص ۱۹۵ و خاتم الاولیاء ص ۱۲۱ (متن: ثم ان عیسی اذا نزل الی الارض فی آخرالزمان اعطاه ختم الولایة الکبری من آدم الی آخر النبیّ تشریفا لمحمّد حیث لم یختم اللّه الولایة العامة فی کل امة الا برسول تابع ایاه و حینئذ فله ختم دورة الملک و ختم الولایة اعنی الولایة العامة فهو من الخواتم فی العالم و اما خاتم الولایة المحمّدیة و هو الختم الخاص لولایة امة محمّد الظاهرة فیدخل فی حکم ختمیته عیسی و غیره کالیاس و الخضر و کل ولیّ لله تعالی من ظاهر الامة فعیسی و ان کان ختما فهو مختوم تحت ختم هذا الخاتم المحمّدی.م)

۲۲. حکیم ترمذی در حوالی ۲۸۵/۸۹۸ وفات یافت او کتاب ختم الاولیاء را نوشت که به تصحیح عثمان اسماعیل یحیی در بیروت سال ۱۹۶۵ منتشر گشت. ابن عربی به دفعات از ترمذی نقل قول می‌نکند و در اثر چاپ نشده‌ای به نام جواب المستقیم عن مسألة سال الترمذی که به طور کامل در فصل ۷۳ فتوحات نقل شده است، به پرسش هایی که ترمذی در فصل ۴ کتاب خود مطرح کرده است، پاسخ می‌دهد بنگرید به خاتم الاولیاء، ص۲۷-۳۲. (مترجم فارسی باید تصریح کند که اخیراً کتاب ختم الاولیاء محل اعتنای بسیاری قرار گرفته است، از جمله چاپ منقحی از آن اخیرا منتشر شده است، ترمذی: ختم الاولیاء، به اهتمام عبدالوارث محمّد علی، دارالکتب العلمیة، بیروت ۱۹۹۹م. و نیز به زبان فارسی نیز در خصوص او کتابی ترجمه شده است، رانکه: حکیم ترمذی، ترجمهٔ کیوانی، نشر مرکز، ۱۳۷۵ش.)

۲۳. بنگرید به خاتم الاولیاء، ص ۱۳۴ به بعد، که این مطلب در خصوص محمد وفا، احمد سرهندی، قشاشی، نابلسی، و احمد تیجانی ذکر شده است، همهٔ اینان خواه توسط خود و خواه توسط دیگران که به مقام ختم الاولیاء منتسب شده‌اند حتی در مورد سرهندی به مقامی فراتر از ختم ولایت اشاره می‌کنند.

آن باشد که امری در تاریخ اندیشه‌ها است و نقشی مهم در تاریخ تکوینِ تصوّف ایفاء می‌کند. با این وصف در دلِ چشم‌اندازِ کتابِ حاضر، به طور خاصّ و بدیهی باید گفت وفود ابن عربی به این مقام جای هیچ شکّ و شبهه‌ای ندارد: او خود اعلی خاتم ولایت و ینبوع کل ولایت است و سفرِ روحانی وی و البته، تمامی تعالیم و آرای وی را باید در پرتو همین یقین باطنی معنا کرد که به طور کامل در زندگی و آثار او متجلّی شد. در مقاطعِ گوناگونی از این کتاب، با جوانب گوناگونی از این مقوله روبرو خواهیم شد. در اینجا کافی است به ذهن بسپاریم که از نظر ابن عربی، مکاشفهٔ مزبور در قرطبه تحسینِ عظیمی را نصیب او ساخت زیرا به مقام اصطفای خداوندی رسید که حاکی از آن است که وی به مقام ختم ولایت محمّدیه نایل گشته بود.

اشبیلیه: عزلت‌ها و تجلیّات

جامعهٔ اشبیلیه در اغتشاش و ناآرامی قرار داشت. سلطان جدید یعنی ابو یوسف یعقوب المنصور، بعد از جراحاتی که پدرش در خلالِ جنگ‌های بی امانش با الموحّدون در شَنتَرین Santarem به سال ۵۸۰/۱۱۸۴ بر وی وارد شده بود، و وفات یافت، بر جای پدر نشست و اینک به پایتخت اندلس می‌آمد تا به اصلاح و ترمیم نظام شهر بزرگ پردازد.

با حضور این امیر سوم از تبارِ المومن، حکومت این دودمان به غایت اقتدار خویش رسید. منصور درست مانند پدرش، عاشقِ سینه‌چاکِ هنر و فرهنگ بود ولی در قیادت نظامی، بیش از وی برتری از خود نشان داد، یعنی آنجا که پدر به خاتمه رسید، وی شروع کرد. او در سال ۵۸۱/۱۱۸۵ بجایه را از بنوقنایه باز پس گرفت، اینان در شمال آفریقا بر المرابطین تفوّق یافته بودند. وی به سال ۵۸۳/۱۱۸۷ به قصر حمه لشگر کشید و اعراب افریقیه را که با المرابطین هم‌پیمان بودند، مطیع خود ساخت. اما بزرگترین پیروزی وی را باید غلبه بر مردم قشتاله به سال ۵۹۱/۱۱۹۵ دانست.[۲۴]

---

۲۴. برای مبارزات ابو یعقوب یوسف بنگرید به Historia del imperioalmohade فصل ۶.

منصور به سال ۱۱۹۰/۵۸۶ به اشبیلیه رسید و در آنجا مقیم شد. وی دست به بازرسی عمومی در کل نظام حکومتی زد و با دقت بسیار بر مظالمی که دستگاهِ اداریِ حکومت و افراد صاحب منصب بر مردم روا می‌داشتند، حساب‌رسی نمود و با چشمانی باز به حکومتِ عادلانه پرداخت. افزون بر این به وظیفهٔ دشوار توسعهٔ شهر اشبیلیه و بسط شرع مبین نیز مبادرت کرد، به آن نحو که در مراکش هنگام جلوس بر تختِ حکومت مقرّر کرده بود: حرمت کاملِ شراب به حدّی که حتی مجازات مرگ داشت[۲۵]، تعزیرِ خوانندگان و مطربان و ممانعت از پیشهٔ ایشان؛ دیگر از آلات و سازهای موسیقی، در منطقهٔ الوادی الکبیر، حدّاقل در برههٔ کوتاهی از زمان، نوایی بلند نگشت.[۲۶]

اما موضوع بیشتر از اینها بود. حاکمِ جدید، حامیِ پر شورِ ابن حزم بود و به امامت ابن تومرت باور نداشت.[۲۷] او به آئین ظاهریه اقبال کرد و بر ضدّ مذهبِ مالکی جنگ به راه انداخت. بر طبق گفتهٔ نویسندهٔ کتاب المُعجب او تدریس رسائل فقهی مالکیه را تحریم کرد و بالطّبع (auto-da-fe) دستور به امحاءِ شماری از آثار مالکیه نظیر مدونه اثر صحنون (۸۵۴/۲۴۰ وفات) داد. از این زمان به بعد، فقهاء به ناچار، باید فقط به قرآن و حدیث تکیه می‌کردند.[۲۸] هم زمان با این تحولات، برای اهل حدیث و فقه و حاملان سنت نبوی دستور العملی صادر کرد که به جمع «المُصنَّفات العَشَره» یا دَه کتاب پردازند یعنی دَه مجموعهٔ حدیث که مرجع همگان تلقّی می‌شد. این مجموعه‌ها به سرعت در سراسر مغرب اشاعه یافت.[۲۹]

---

۲۵. بنگری لوی پروانسال، *Temte-sept letters* ص ۶۷-۱۶۴.

۲۶. *Sevilla islamica* ص ۱۶۶.

۲۷. منصور در حقیقت نخستین فرد از الموحّدون بود که در مرجعیت و وثاقت رسالت ابن تومرت به عنوان مهدی موعود تردید کرد. بنگرید به المعجب، ص ۲۱۲. (در اینجا مراکشی به ذکر حکایتی می‌پردازد که منصور بر آن کسانی خرده می‌گرفت که به امامت ابن تومرت باور داشتند) و نیز بنگرید به R. Le Tourneau در *Sure la disparitionde la doctrine almohade* در سالنامهٔ Syudia islamica شمارهٔ ۳۲ پاریس، ۱۹۷۰ ص ۲۰۱-۱۹۳. که در آنجا متنی را منتشر کردکه مربوط به دیوان اداری المومن پسر المنصور بود و وی نیز تعالیم الموحّدون را فسخ کرد.

۲۸. معجب، ص ۳-۲۰۱

۲۹. همان، ص ۲۰۲.

تعصّبِ مذهبی که منصور سال به سال بر شدّت آن می‌افزود. در آخرین روزهای حیات وی به اوج خود رسید، وی قانونی را امضاء کرد که بر طبق آن یهودیان باید لباسی متمایز از سایرین بر تن کنند.[۳۰] این یکی از آخرین حوادثی بود که وضع کرد. سلطان المنصور دیگر خسته بود و از اعدام برادر و عموی خود که در حوالی سال ۵۸۳/۱۱۸۷ بر ضدّ وی شورشی بر پا کرده بودند، سخت پشیمان شد و از این بابت، رنجور بود؛ از سال ۵۹۴/۱۱۹۷ بعد از آنکه وضع احکام دینی را کامل کرد، هرچه بیشتر، از سلطنت کناره گرفت و اوقات خود را مصروف زهد و پارسایی نمود.[۳۱]

در خلال این دوران یعنی حوالی سال ۵۹۴/۱۱۹۷ بود که وی ابو مدین را به دربار خود در مراکش فرا خواند. اما منظور وی از این اقدام دقیقاً چه بود و از وی چه می‌خواست؟ پاسخ این سؤال را هرگز نخواهیم دانست، زیرا این صوفیِ خدا وفات یافت و در منطقهٔ عبّاد نزدیک به تلمسان مدفون گشت. این احضار به دربار امیر تا این اواخر، محلِ تفسیر قرار گرفته است. بر طبق گفتهٔ مارسیاس و آسین پالاسیوس، سلطان المنصور به احضار ابو مدین اقدام کرد زیرا از شهرتِ روزافزون وی در اندیشه بود.[۳۲] لذا موضوع باید چیزی شبیه به این قضیه باشد که ابو مدین به عنوان یک ناراضی و شورشی لحاظ می‌شد، درست مانند اتهامی که بر صوفیانِ طاغی نظیر ابن برّجان و ابن قسی بستند: او را مانند یک اسیر و زندانی به دربار امیر خوانده بودند. اما این فرضیه را نمی‌توان پذیرفت. در آن ایام، منصور از اِعمالِ زور دست کشیده بود و به خاندان خود اعتماد داشت و در کنار این موضوع، چیزی وجود ندارد که ما را به پذیرش این معنا متقاعد سازد که ابو مدین برای حکومت الموحّدون تهدیدی بوده است و یا ظاهراً چنین می‌نمود.

روایت دیگری از این حادثه نیز وجود دارد که به ظاهر مقبول‌تر به نظر می‌رسد، زیرا به طور دقیق‌تری مربوط به نکاتی است که ما در خصوص ذهنیت سلطان در پایانِ

---

۳۰. همان، ص۲۲۳ و ابن عذاری، بیان، ج ۳۰، ص۲۰۵.

۳۱. بیان، ج۳، ص۲۱۰.

۳۲. Marcias، ابو مدین، در دائرةالمعارف اسلامی، ویرایش ۲، و آسین پالاسیوس، *Shadhilies y alumbrados* در مجلهٔ اندلسی، شمارهٔ ۱۰ سال ۱۹۵۴ ص۷.

حکومت وی از او سراغ داریم. بر طبق گفتهٔ نویسندهٔ کتاب رساله، یعنی ابن ابی منصور (۶۸۲/۱۲۸۳ وفات)، سلطان منصور عزم کرد در پایان عمر خویش به طریقت داخل گردد و شوریدگی خود را برای زنی از اولیاء خدا در مراکش فاش ساخت، زن مزبور به وی نصیحت کرد که ملازمِ صحبتِ ابو مدین باشد. زمانی که شیخ آماده شد تا به خدمت سلطان در آید، به صراحت گفت: «اطاعت او اطاعت خداست، با این وصف، به محضرش نخواهم رسید زیرا در تلمسان مرگ من فرا خواهد رسید.» ابن ابی منصور بعد از این شرح می‌دهد که چگونه زمانی که ابو مدین به حومهٔ شهر تلمسان رسید به فرستادگان سلطان که ملازم وی بودند گفت: «سلام مرا به سلطان برسانید و به وی بگویید شفای وی به دست ابوالعباس المرینی است» و به این نحو شیخ ابومدین در تلمسان وفات یافت.[۳۳]

این ابوالعباس المرینی کسی جز ابوالعباس احمد بن ابراهیم المریه القنجاری نبود: یک صوفی از اندلس (همانقسم که از نامش پیداست) اهل قریهٔ المریه بود که بر طبق گفتهٔ ابنُ عبدِالمالک «شیخ انجمن صوفیان در المغرب بود.» او چهار بار به شرق سفر کرد و در سفر مورخ شوّال ۶۰۲/۱۲۰۵ همراه ابن عربی بود.[۳۴] همهٔ ارباب تذکره در شرح حال وی بر این تأکید دارند که حکّام الموحّدون برای وی احترامی زایدالوصف قائل بودند. در این خصوص جزئیاتی که ابن عبدالمالک به دست می‌دهد شامل حکایاتی است که نشان می‌دهد سلطان الموحّدون صدقاتی به وی تقدیم می‌داشت تا توسّط او میان فقرای شهر تقسیم شود. و نیز بر طبق گفتهٔ ابن صاحب الصلاة این المریه بود که در سال ۵۹۲/۱۱۹۵ منصور را بر آن داشت که به ترمیمِ مسجدِ جامعِ ابن عدباس بپردازد.[۳۵]

---

۳۳. ابن ابی منصور الصفی‌الدین، رساله، ص۱۵۱. ذکر این نکته جالب است که ابن‌عربی در محاضرةالابرار (ج۳، ص۹۲) به ذکر واقعه‌ای می‌پردازد که سلطان وقت (چیزی بیشتر از این نمی‌گوید) اشتیاق خود را به ابو مدین اظهار داشت.

۳۴. کتاب الیقین، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ یحیی افندی، ۲۴۱۵ و ص۱۲۴ب و ۱۲۵.

۳۵. المن ج۳، ص۴۸۶ و در مورد حکایت مربوط به صدقات بنگرید به ابن عبدالمالک، الذیل، ج۱، ص۴۶ و نیز بنگرید به تکمله، ۲۹۶ و معجب، ص۲۱۲ و عبدالوهاب بن المنصور، عالم المغرب،

←

در ضمن قطعه‌ای از کتاب روح‌القدس روشن می‌گردد که منصور در عین حال مناسبات خوبی با یوسف الشُبربُلی یکی از شاگردان ابن مجاهد داشت.[۳۶] بعدها خواهیم دید که وی حتی در مواردی قصد یاری به ابن عربی داشت. این در دوره‌ای بود که شیخ الاکبر بالکلّ با قدرتمندان و حاکمان، و در حقیقت برای مدتی از همهٔ مردمان، قطع مراوده کرده بود.

«رسول خدا فرموده است که (به حساب نفس خویش برسید پیش از آنکه به حساب شما برسند.) خداوند این مشهد عظیم را روزی در اشبیلیه به سال ۵۸۶ق بر من نمایاند.»[۳۷] ابن عربی بیش از این چیزی به ما باز نمی‌گوید ولی آشکارا به مکاشفه‌ای اشاره دارد که به یَوم‌الاخر یا قیامت مربوط است. اینک چند روایت در شرح این ماجرا در دست است که در خلال برخی از آنها وی به مشاهداتِ مابعدالطبیعی متعددی اشاره می‌نماید که از آنها یقین حاصل کرد که در تدارک یوم الآخر یا قیامت است. با قیاس این روایات می‌توان فهمید که التصاقِ این روایات به یکدیگر قابل توجیه نیست. هر یک از این روایات و مشاهدات جنبهٔ خاصی از قیامت عمومی یا قیامت خود ابن عربی را توضیح می‌دهد. به هر حال دو مورد از این روایات احتمالاً نمی‌تواند ارتباطی با مشهد عظیم داشته باشد که به سال ۵۸۶ق رخ داده است زیرا به نوعی از شهود یا مشاهده راجعند که یکی از آنها را در فاس به سال ۵۹۳ به دست آورد و دیگری را به سال ۵۹۱ق در مکه دریافت. به هر حال دو روایت دیگر نیز در دست داریم که اگر چه ابن عربی خود شخصاً به تاریخ و مکان آنها اشاره نمی‌کند، اما دقیقاً به این مشهد عظیم در سال ۵۸۶ق مربوط است.

نخستین روایت در فصل ۷۱ از فتوحات آمده است، فصلی که به «اسرار الصّوم» اختصاص دارد. ابن عربی بعد از توضیح این معنا که در روز قیامت طبقهٔ اولیاء به

← رباط، ۱۹۸۶، ج ۴، ص ۸۱-۷۵؛ نیز همین حکایت در کتاب ابن ابی منصور، رساله، نیز آمده است که به المرینی نسبت داده است.

۳۶. بنگرید به صدقات ۶ و ۱۶ و ۲۶ و ۵۶ در روح‌القدس.

۳۷. فتوحات ج ۴، ص ۴۷۶ (متن: یقول رسول الله حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا و لقد اشهدنی الله فی هذا مشهدا عظیما باشبیلیة سنة ست و ثمانین و خمسمائة.م)

شفاعت نیمی دیگر از آنانی که صوم را با شور و حرارت انجام داده‌اند، خواهند پرداخت (وی متذکّر می‌شود کسانی که به محبّتِ اولیاء مبادرت کرده‌اند، این احسان، به خود ایشان راجع خواهد گشت) فاش می‌گوید که مشهد مزبور را به شفاعتِ خویش حاصل کرده است. «مرا به شفاعت در روز قیامت وعده داد که در آن هر کسی را که می‌شناختم و نمی‌شناختم، دیدم و این مشهد به ذوق سلیم بر من چنان معلوم گشت که شکّی در آن ندارم.»[۳۸]

ابن عربی در کتاب المبشّرات نیز روایتی کامل و با ذکر جزئیات تمام از این حادثه به دست می‌دهد. «در مشهدی دیدم که قیامت بر پا شده است. مردم در هراس بودند، برخی با لباس و کسانی نیز عریان، بعضی بر روی پاهای خویش و عده‌ای نیز بر روی صورت‌هایشان راه می‌رفتند. و یأتی اللّه فی ظلل من الغمام و الملائکة (قرآن ۲/۲۱۰) و خداوند بر عرش جالس گشت، عرشی که ملائکه حامل آن بودند. عرش را در کنار راست من گذاشتند. زمانی که اینها رخ می‌داد نه خشمی و نه ترسی و نه هراسی در دل نداشتم. بعد خداوند مرا تکبیر گفت تا به مردم بفهماند که مقام من در دنیا چه بوده است؛ سپاس گزاردم و به مددِ حدیثِ صحیح، مقصودِ حضرتش را درک کردم[۳۹] و به حضرتش عرض نمودم: خداوندا! امیران و شاهان به این درگاه محتاجند زیرا فقیرند و به سبب خزائنی که از دست داده‌اند، سخت دچار افتقار شده‌اند. اما حضرت تو غنی است و بی نیاز؛ مرا بفرما که مقصود از خلق مخلوقات چیست. وی تبسمی بکرد و بگفت: چه می‌خواهی؟ من عرض کردم اجازتم ده تا بی حساب و کتاب، مستقیم به فردوس در آیم. حضرتش اجازه‌ام داد. بعد، خواهرم امّ سَعد را دیدم، عرض کردم: و خواهرم ام سعد نیز؟ فرمود: او را نیز می‌توانی با خود ببری. بعد خواهرم امّ عَلا را دیدم و بار دیگر معروض داشتم: او نیز؟ فرمود: آری، او نیز. من عرض کردم همسرم امّ عبدالرّحمن چه؟ فرمود: همسرت ام عبدالرّحمن را نیز با خود همراه ببر. عرض کردم:

---

۳۸. فتوحات ج ۱، ص۶۱۷ (متن: و وعدنی بالشفاعة یوم القیامة فیمن ادرکه بصری ممن اعرف و من لا اعرف و عین لی هذا المشهد حتی عاینته ذوقا صحیحا لا اشک فیه.م)

۳۹. بی شک این تلمیح به معراج نبوی اشاره دارد که بر طبق آن، اصابع الرّحمن یعنی انگشتان خداوند شانه‌هایش را بسود. بنگرید به ابن حنبل، ج ۴، ص۲۴۳.

و خاتون امّ جنان؟ فرمود: خاتون امّ جنان نیز. در اینجا بود که عرض کردم: بار خدایا، این طور، وقت زیادی خواهد برد. اجازه ده همهٔ همراهان و منسوبان خود را و نیز هر کسی را شما مایلید به همراه ببرم. فرمود حتی اگر از من تقاضا کنی که همهٔ اهل الموقف [۴۰] را با خود ببری، اجازه داری. در اینجا به یاد شفاعت ملائکه و انبیاء افتادم و با احترام به آنها، من فقط با خود کسانی را می‌بردم که به چشمم می‌افتاد (و خداوند به حساب آنها رسیدگی می‌فرمود) لذا همهٔ کسانی را که می‌شناختم یا نمی‌شناختم با خود بردم. آنها را جلوتر از خود قرار دادم و خود، در عقب آنها ره سپردم تا به فردوس در آیند.» [۴۱]

دو گزارش مزبور مطابق همند: در هر دو مورد خواهش ابن عربی در وصف کسانی است که «چشمش به آنها می‌افتاد خواه می‌شناخت خواه نمی‌شناخت.» اما چگونه می‌توانیم این روایات را با مشهد عظیمی تطبیق دهیم که در اشبیلیه به سال ۵۸۶ق رخ داده است؟ با ذکر جزئیاتی از قبیل امّ جنان، ناچار باید به این پرسش پاسخ منفی دهیم. آری ما مطلقا هیچ دربارهٔ این زن نمی‌دانیم به جز این حقیقت که او چنان به ابن عربی نزدیک بوده است که ابن عربی در حقّش شفاعت کرده است. اسم این زن و عنوان اشرافی وی یعنی خاتون عموماً به زنان دربار سلجوقی و سلسلهٔ ایوبی اطلاق می‌شد و این خود حاکی از آن است که این زن یا تُرک‌تبار یا کُردتبار بوده است و این نکته، نافیِ این احتمال است که ابن عربی این زن را در اندلس می‌شناخته است.

اما روایت دیگری از این حادثه در دست است که جزئیات دقیق‌تری را به دست می‌دهد. این واقعیت است که چهار تنی که شیخ الاکبر از خدا شفاعتشان را مسئلت کرد تا همراه وی به فردوس در آیند، جملگی زن هستند. کتاب الکتوب شامل نامهٔ

---

۴۰. منظور اشاره به حدیثی است که در کمتر کتب حدیث نقل شده است ولی ابن عربی به تطویل آن را با ذکر اسناد، نقل می‌کند. فتوحات ج ۱، ص ۳۰۹ و محاضرة الابرار، ج ۲، ص ۱۸۶ بر طبق این حدیث در یوم الاخر شخص باید از ۵۰ موقف بگذرد. ما بار دیگر به این حدیث در فصل بعد باز خواهیم گشت.

۴۱. کتاب المبشرات، نسخهٔ خطی، شمارهٔ ۵۳۲۲ ص ۱۸الف و نسخهٔ بایزید، ۱۶۸۴ ص ۶۲ب.

مفصلی است که ابن عربی به امّ سعد نگاشته و به وی خبر وفات امّ علا را می‌دهد.[۴۲] و از این سند این نکته معلوم می‌گردد که وی علقهٔ صمیمانه‌ای با دو خواهر خویش داشت (باید به یاد داشته باشیم که او برادری نداشت)، او این دو خواهر خود را بعد از مرگ پدر به فاس برد تا تدارک ازدواج آنها را ببیند.[۴۳] اما دو زن دیگری که در فقرهٔ فوق ذکرشان آمد، هنوز احوالشان بر ما پوشیده است. از امّ جنان مطلقاً چیزی نمی‌دانیم؛ حتی نمی‌دانیم که ماهیت ارتباط وی با ابن عربی چگونه بوده است. اما همانقسم که مشاهده کردیم، ام عبدالرّحمن نام یکی از زنان او بود، اما کدامیک؟ اشاراتِ گوناگون در فتوحات به این نکته دلالت دارد که او حدّاقل دو زن داشت. بدیهی است که نخستین زن وی مریم بنت محمّد بن عبدون البجایه بود؛ به احتمال بسیار در اشبیلیه این زن را به همسری برگزید[۴۴] و این زن، دارای مشاهدات و مواجیدِ روحانیِ فراوانی بود که با حالات و روحیه ابن عربی سازگار بود. قطعهٔ زیر حاکی از این ماجراست: «زن نیکوکار من مریم بنت محمّد بن عبدون بن عبدالرّحمن البجائی برایم روایت کرد که می‌فرمود در خواب شخصی را دیدم که اغلب در رویاها و مکاشفاتم می‌دیدم و در عالم ظاهر او را ندیده‌ام، او به من گفت ای زن، آیا قصد دخول در طریقت داری؟ عرض کردم به خدا سوگند آری! مایلم به طریقت در آیم ولی نمی‌دانم چگونه؟ فرمود به پنج چیز، توکل و یقین و صبر و عزیمت و صدق.»[۴۵]

زن دوم ابن عربی را به نامِ فاطمه بنت یونس بن یوسف امیرالحرمین می‌شناسیم.

---

۴۲. کتاب الکتوب، ص۴۹-۳۵

۴۳. درّةالفاخرة، ص۳ و صوفیان اندلسی، ص۷۵.

۴۴. بنگرید به فوق، فصل ۲ که در آن‌ها آسین پالاسیوس به این اثبات این نکته کوشیده است.

۴۵. فتوحات ج ۱، ص۲۷۸ و ج ۳، ص۲۳۵ بر اساس نسخهٔ سال ۶۳۰ که بر حسب تصادف می‌دانیم وی هنوز زنده بود و در کنار همسرش می‌زیست. سماع کتاب فتوحات در خاتمهٔ کتاب نظم الفتوح المکی آمده است و نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ احمدیه، شمارهٔ ۷۷۴ وجود دارد. ممنون ریاض المالح هستم که مرا از وجود این نسخه آگاه ساخت. (متن: حدثتنی المرأة الصالحة مریم بنت محمّد بن عبدون بن عبدالرّحمن البجائی قالت رایت فی منامی شخصا کان یتعاهدنی فی وقائعی و ما رایت له شخصا قط فی عالم الحس فقال لها تقصدین الطریق، قالت فقلت له ای واللّه اقصد الطریق و لکن لا ادری بما ذا، قالت فقال لی بخمسة و هی التوکل و الیقین و الصبر و العزیمة و الصدق.م)

این زن برای ابن عربی پسری آورد که نامش محمّد عمادالدین (۶۶۷ق وفات) بود و نسخهٔ اولیه فتوحات به وی تقدیم شد.[۴۶] در اینجاست که جزئیات با هم کامل می‌شود. ابن عربی افزون بر این، فرزند دومی به نام محمّد سعدالدین (۶۵۶ق وفات) داشت که در ملطیه[۴۷] و به سال ۶۱۸ق به دنیا آمد که از زن دیگرش بود.[۴۸] آیا مادر این پسر می‌تواند همان مادر صدرالدین قونوی بوده باشد ــ یعنی زنی که بر طبق برخی از منابع، ابن عربی در اناطولی اختیار کرد؟ به علاوه بر طبق برخی منابع متأخرتر، بعد از آنکه ابن عربی ساکن سوریه شد با دختر قاضی مالکیه در دمشق ازدواج کرد.[۴۹] بی شکّ در اینجا منبع ما زین‌الدین عبدالسلام الزّواوی (۶۸۱) است[۵۰] یعنی نخستین قاضی مالکیه در دمشق که از خاندان فقیهان بزرگ بربر بود که در بجایه منزل کرده بودند. یکی از اعضاء این خانواده در طی اقامت ابن عربی در بجایه معلّم وی بوده است.[۵۱] و عاقبت، بر اساس گفتهٔ محمّد بنو زکیّ در تحفة الزعیر[۵۲] ابن عربی با دختر بنو زکیّ ازدواج کرد که به مدّتی طولانی در سوریه منصب قضاوت داشت. برای تأیید این نکته شاید بتوان به موردی در دیوان اشاره کرد که در آنجا ابن عربی اظهار می‌دارد که وی بر دختر زکی‌الدین خرقه پوشانده است.[۵۳]

کدامیک از این زنان می‌تواند امّ عبدالرّحمن باشد؟ با این اطّلاعات کنونی ما، غیرممکن است بتوانیم پاسخ درستی به این پرسش دهیم. معهذا شایان ذکر است که

---

۴۶. فتوحات ج ۴، ص ۵۵۴ تصحیح اوّل که من آن را به فرزندم محمّد الکبیر وقف کردم، مادر وی فاطمه بنت یونس بن یوسف امیرالحرمین است. تخصیص اسم مادر به وی چنان است که ابن عربی می‌خواست از اعتراف صریح به این نکته دوری کند که فرزند دیگری از زن دیگری به همین نام داشت.

۴۷. باید گفت که ملاطیه یا مَلَطْیَه هر دو در کتب آمده است و مترجم فارسی بنا بر ضبط کهن اثر به ملطیه اکتفاء کرد برای نمونه بنگرید به مناقب اوحدالدین کرمانی، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه ونشر کتاب، ۱۳۴۹ش، ص ۶۱.

۴۸. نفحه ج ۳، ص ۱۷۰.

۴۹. نفحه ج ۲، ص ۱۷۹ و مناقب ابن عربی، ص ۳۰.

۵۰. ابوشامه، تراجم، بیروت، ۱۹۷۴، ص ۲۳۶-۲۳۵.

۵۱. روح‌القدس، ۴۲ و صوفیان اندلسی، ۱۳۷ و فتوحات ج ۲، ص ۲۱ و ۶۳۳ در فصل دهم این کتاب به حکایت این ازدواج باز خواهیم گشت.

۵۲. تحفة الزعیر، دمشق، ۱۹۶۴ ص ۵۹۷.

۵۳. دیوان، ص ۵۶.

تنها دو پسر وجود دارند که ابن عربی شخصاً در سماعِ آثارش به آنها ارجاع می‌دهد، محمّد عمادالدین و محمّد سعدالدین. این نکته طبیعتاً هر کسی را به این پندار می‌رساند که اگر ابن عربی پسری به نام عبدالرّحمن می‌داشت، باید در جوانی مُرده باشد. ماهیت علقهٔ خویشاوندی و محبّتی که ابن عربی با این چهار زن در طیِ حکایت مزبور نشان می‌دهد، هرچه باشد، این واقعیت نمایان است: اساساً نخستین کسانی که محل شفاعت وی از خداوند قرار گرفتند، جملگی در زمرهٔ زنان بودند. در حقیقت در اینجا نیز ابن عربی خود را از همگنانِ طریقتیِ خویش جدا می‌سازد زیرا از نظر او سطح مُعیَّنی از ادراکات روحانی وجود ندارد که زنان نتوانند آن راکسب نمایند. «زنان و مردان در همهٔ مراتب حتی در وصول به قطب شدن، مشترک‌اند.» [۵۴]

فراتر از این، چند تن از مشایخ روحانی ابن عربی در زمرهٔ زنان قرار داشتند؛ دو تن از آنها حائز اهمیت و شایان ذکرند زیرا ابن عربی در اشبیلیه حتی زمانی که نوجوانی بیش نبوده است، در ملازمت و معاشرت ایشان بود: فاطمه بنت ابن المثنی و شمس‌ام الفقراء.

فاطمه بنت ابن المثنّی همواره به مُریدِ جوان خویش می‌گفت: «من مادر روحانی و نورِ مادر زمینی توام.» [۵۵] اگر چه این بانوی شهر اشبیلیه بیش از نود سال سن داشت ولی چنان قیافهٔ جوان و شادابی داشت که ابن عربی هر گاه او را می‌دید از شرم سرخ می‌شد. وی در فقر کامل می‌زیست و خود را از اضافات غذایی سیر می‌کرد که مردم اشبیلیه در بیرون درب منازل خود می‌گذاشتند. ظاهراً خانه‌ای از آنِ خود نداشت تا روزی که ابن عربی به همراه دو تن دیگر از شاگردانش کلبه‌ای خارجِ شهر در نیزارها برای وی ساختند. ابن عربی در کتاب روح‌القدس استیحاش ندارد که بازگوید این زن رحمتِ عالیمان بود، و بعد می‌گوید این زن خدمتکاری عجیب اما همیشه حاضر به یراق، در خدمت خود داشت: سورهٔ الفاتحه که مانند دیوِ چراغِ جادوی علاءالدین، کوچکترین خواهش‌های وی را اجابت می‌کرد. [۵۶]

---

۵۴. فتوحات، ج ۳، ص ۸۹ (متن: النساء و الرجال یشترکان فی جمیع المراتب حتی فی القطبیة.م)
۵۵. فتوحات ج ۲، ص ۳۴۸ (متن: کانت تقول لی انا امک الالهیة و نور امّک الترابیة.م)
۵۶. برای فاطمه بنت محمّد بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۲۷۴ و ج ۲، ص ۱۳۵ و ۶۲۱ و ۳۴۷ و

علی الظاهر به سال ۵۸۶/۱۱۹۰ در مرشانة الزيتون، در قصری نه چندان دور از اشبیله[۵۷] ابن عربی به ملاقات شمس امُّ الفقراء نایل گشت. همانقسم که او خود در کتابِ روح القدس می نگارد: «شأنی عظیم داشت و در معاملات و مکاشفات صاحب وجدی عظیم بود، قلبی بزرگ داشت و همّتش بلند بود و حالش از نظر دیگران مستور بود؛ تو گویی چیزها می‌دانست و بر وی چیزها حاصل می‌گشت که مرا بدان شاد می‌ساخت و برکات بسیاری داشت.»[۵۸]

در طی همین سال ۵۸۶ق ابن عربی با چند تن از اولیاء ملاقات کرد که در همان رتبهٔ روحانی قرار داشتند، منظور گروهِ «بهالیل» است و او در فصلی از فتوحات به طور خاص به توصیف ایشان می‌پردازد[۵۹]؛ او تشریح می‌کند که بهالیلی عقل خود را به سببِ تجلّی خداوند بر ایشان، از دست داده‌اند و به عبارت دیگر در اثرِ تجلّی نابهنگامِ ناشی از خداوند بوده است. «لذا حقّ عقل ایشان را برد، زیرا عقلشان به هنگام مشاهدهٔ نعمای الهی اسیر گشت و نزد حضرتش باقی ماند و غرقِ تجلّی جمالِ یار شدند و باید آنان را اَربابِ عقلِ بی عقلی نامید.» اندکی بعد توضیح می‌دهد که سه نوع بهلول وجود دارد، در بعضی، وارداتِ روحانیشان بیشتر از توانایی ایشان است که اینان را به سبب مقامات روحانی ایشان معلوم می‌دارند. عدّه‌ای نیز تجلّی وارده بر قلوبشان مساوی توانایی ایشان است، در مورد اینان باید گفت که حرکات و سکناتشان عادی است ولی زمانی که تجلّی حق به آنان می‌رسد فوراً آشفته حال می‌گردند. بالاخره کسانی هستند که توانایی آنان بیش از قدرت تجلّیاتی است که بر آنها وارد می شود، آنها به هنگام تجلّی و غلبهٔ الهام چیزی از خود نشان نمی‌دهند که حاکی از این وفود باشد. به علاوه

← روح القدس، ۵۵و ۱۲۶ و صوفیان اندلسی، ص۱۴۷-۱۴۳.

۵۷. عثمان یحیی تاریخ مؤلفات، ص۹۴.

۵۸. روح القدس، ص۵۴ و ۱۲۶ و صوفیان اندلسی، ۱۴۲ (متن: کبیرة الشأن فی المعاملات و المکاشفات قویة القلب لها همة شریفة و لها التمیز تستر حالها جدا کانت تبدی منه فی السراء شیئا الی لما حصل عندها منی من المکانة و کنت افرح لها بذلک برکات کثیرة.م نقل از مجموعة الاولی، ص۱۹۹.م)

۵۹. فتوحات ج ۱، ص۵-۲۴۸.

دو نوع متمایز از بهالیل وجود دارد. بهلول محزون و بهلول مسرور. علی الصلاوی [۶۰] و ابو الحَجّاج الغِلیاریّ [۶۱] که ابن عربی هر دو را به سال ۵۸۶ق در اشبیلیه دید در زمرهٔ طایفهٔ دوم قرار دارند ولی از سوی دیگر، یوسف المُغاوِر (۶۱۹/۱۲۲۲ وفات) که معاصر ابن عربی بود و وی را در همان سال ملاقات کرد از جمله طایفهٔ اوّل است که بی سبب اشک می‌ریخت. [۶۲]

ابن عربی بهتر از هر کسی دیگر، به توصیف مقام بهالیل پرداخته است زیرا خود وی در یک دورهٔ خاصّ از زندگی‌اش این مقام را تجربه کرده بود. «خود بنفسه این مقام را چشیده‌ام، زیرا گاهی بر من می‌گذشت که در هنگام نمازهای پنجگانه به هنگام جماعت، در مقام رکوع و سجود و همهٔ احوال نماز می‌گفتند که چنین می‌کند و چنین می‌گوید و من در همهٔ این موارد بر خود آگاه نبودم نمی‌دانستم با که هستم کجا هستم و کی هستم و هیچ چیزی از این عالم محسوس را خبر نداشتم و از خویش و غیر خویش غایب می‌گشتم تا ناگاه خبرم می‌دادند که وقت نماز رسید و نماز اقامه می‌کردم و حرکاتم چنان بود که گویی در خوابم و از اینها خبر نداشتم.» [۶۳]

در طی همین دوران بود که او با خطیبِ شهر المرشانة عبدالحمید بن السلام دوستی گزید که به وی گفته بودند وی با معاذ بن الاشرف یکی از اَبدالِ زمان خود

---

۶۰. ابن عربی می‌گوید وی نمی‌توانست جلوی خندهٔ خود را بگیرد حتی به وقات نماز، بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۲۵۰ و ۳۵۶ و ج ۲، ص ۱۸۷.

۶۱. او به سال ۵۸۶ به اشبیلیه آمد تا ابن عربی را ملاقات کند. فتوحات ج ۱، ص ۲۵۰ و ج ۲، ص ۱۶۷.

۶۲. ابن عربی ذکر می‌کند وی یوسف المغاور را به سال ۵۸۶ در اشبیلیه دید و در همین سال معاصر وی یعنی الصلاوی را ملاقات کرد، بنگرید به فتوحات ج ۲، ص ۳۳ و ۱۸۷ و نیز صفی‌الدین، رساله، ص ۴۰-۱۳۵.

۶۳. فتوحات ج ۱، ص ۲۵۰ (متن: و لقد ذقت هذا المقام و مر علی وقت اودی فیه الصلوات الخمس اما ما بالجماعة علی ما قیل لی باتمام الرکوع و السجود و جمیع احوال الصلاة من افعال و اقوال و انا فی هذا کله لا علم لی بذلک لا بالجماعة و لا بالمحل و لا بالحال و لا بشیء من عالم الحس لشهود غلب علی غبت فیه عنی و عنی غیری و اخبرت انی کنت اذا دخل وقت الصلاة اقیم الصلاة و اصلی بالباس فکان حالی کالحرکات الواقعة من النائم و لا علم له بذلک.م)

ملاقات کرده است.[۶۴] از نظر ابن عربی چیزی از این نامتعارف‌تر نبود که یا یکی از این افراد در مقابل درب خانهٔ خود دیدار کند. و این دقیقاً همانی بود که به سال ۵۸۶ ق در اشبیلیه بر وی حادث گشت. شبی بعد از نماز غروب به ناگاه میلی وافر به ملاقات مردی یافت که از آن پس او را شیخ خود دانست: ابو مَدْیَن. کسی درب خانه بزد، او ابوعمران موسی الصدرانی (السید) بود که بعد از چهار ابدال، حائز یکی از عالی‌ترین مقامات روحانی بود. ابن عربی گفت «از کجا می‌آیی؟ گفت: از نزد شیخ ابو مدین از بجایه می‌آیم. گفتم که کی از نزدش آمدی؟ گفت: همین مغرب با وی نماز گزاردم که روی به من کرد و گفت: محمّد ابن‌العربی در اشبیلیه است و بر وی چنین و چنان خطور کرده است. همین اینک به نزدش رو و چنین و چنان را به وی خبر ده. و ذکر رغبت مرا به شیخ باز گفت به وی بگو که اجتماع ما در عالَمِ ارواح راست می‌افتد ولی در عالَمِ اجسام در این دنیا، خدا چنین چیزی مقدّر نکرده است.»[۶۵]

دیدار روحانی این دو در حقیقت رخ داده بود، ظاهراً توجیه مناسبی برای این ماجرا هست، یعنی می‌توان آن را با واقعه‌ای معادل گیریم که پیش از این میان ابن عربی و امام الادنی یا امام الشّمال در عالَمِ برزخ رخ داده بود که در آنجا امام الادنی ابن عربی را به وفود به مقامات روحانی بلندش بشارت داد. این مکالمه می‌بایست در همین سال ۵۸۶ ق و اندکی قبل از مکاشفهٔ قرطبه رخ داده باشد.

ذکر این مطلب بسیار مهمّ است که اکثرِ شیوخ روحانی وی که در صحبت ابن عربی بودند، از جمله ابن القَسوم و شُبربلی و میرتُلی، جملگی پیرو مکتب ابن عریف و ابن المجاهد بودند و همهٔ تعالیمِ ایشان به صراحت مهر چنین عُلقه‌ای بر پیشانی خود داشت. ولی شاید ذکر این نکته، خارج از زمان ۵۸۶ ق به نظر آید که در این سال

---

۶۴. درّة‌الفاخرة، صوفیان اندلسی، ص ۱۵۱ و فتوحات ج ۱، ص ۲۷۷ و ج ۲، ص ۷.

۶۵. روح‌القدس، ۱۹ ص ۱۱۴ و صوفیان اندلسی، ص ۱۲۱. (متن: قلت من این فقال من عند الشیخ ابی مدین من بجایة قلت متی عهدک به قال صلیت معه هذا المغرب فرد وجهه الی و قال أن محمّد ابن‌العربی باشبیلیة خطر له کذا و کذا فسر الیه الساعة و اخبره عنی بکذا و کذا وذکر لی من رغبتی فی لقاء الشیخ و قال لی یقول لک اما الاجتماع بالارواح فقد صح بینی و بینک و ثبت و اما الاجتماع بالاجسام فی هذا الدار فقد ابی اللّه ذلک. م)

ابن عربی ظاهراً داخل حلقهٔ مریدان ابو مدین شد، یعنی به وساطت چند تن از مریدان وی. برای مثال او حدود یک ماه را در شهرِ اشبیلیه با ابو احمد السّلاوی سپری ساخت که مدّت‌ها با ابو مدین مصاحب بود. «وی به اشبیلیه آمد زمانی که من تحت ارشاد شیخ ابویعقوب الکومی بودم. مرتبت روحانی این شیخ ابواحمد بسیار بلند بود به مدت هیجده سال با ابو مدین صحبت داشت، زهد و ریاضتش عظیم بود، پیوسته می‌گریست. من یک ماه کامل را با وی در مسجد ابن جراد گذراندم.»[۶۶]

ارتباط شیخ محیی‌الدین با الکومی بسیار عجیب است. اشارات و کنایات بسیاری در کتاب روحُ القدس نقل شده است که به وی ارجاع می‌دهد و حاکی از احترام زائدالوصفی است که ابن عربی تقدیم او می‌داشت. محبّتی که به وی داشت چنان عظیم بود که همانقسم که خود وی به ما می‌گوید، می‌توانست هر موقع از شب یا روز را در معیت و همراهی او بگذراند.[۶۷] اما وی در محضرش چنان هیبت و احترامی می‌یافت که به طور کامل از حرکت باز می‌ایستاد. وی در کتابِ روح‌القدس اعتراف می‌کند: «وقتی نزد شیخ کومی و یا نظایر او می‌رفتم چنان به خود می‌لرزیدم که گویی برگی هستم که در بادی شدید قرار دارد و لب از سخن فرو می‌بستم و بدنم می‌لرزید، تا آنکه حال خویش می‌دانستم و موانس وی بودم و او مرا به خود می‌خواند و بر من زیاده نمی‌گرفت و غیر مرا نزدیک نمی‌ساخت و طردم می‌کرد و کلام غیر مرا صائب می‌نمود.»[۶۸]

با این همه ابن عربی در جایی دیگر فاش می‌گوید که در جنب این قضایا وی آموزگار کومی نیز بوده است. در فتوحات توضیح می‌دهد که اگر یک مُرید قبل از آنکه سلوکِ خویش را به پایان برد، بمیرد و این وظیفهٔ شیخ است که یقین سازد وی آن را با

---

۶۶. روح‌القدس، ص۱۱۷ (متن: وصل الینا الی اشبیلیة و انا فی تربیة شیخنا ابی یعقوب کان هذا ابو احمد قوی الحال صحب ابا مدین ثمانیة عشر سنة وکان کثیر الاجتهاد و العبادة شدید البکاء بت معه شهرا کاملا بمسجد ابن جراد.م)

۶۷. روح‌القدس ۲، ص۸۱ و صوفیان اندلسی، ص۷۲.

۶۸. روح‌القدس ۲، ص۸۰ و صوفیان اندلسی، ص ۷۰ (متن: فکنت اذا قعدت بین یدیه و بین یدی غیره من الشیوخ ارعد مثل الورقة فی یوم الریح الشدید و یتغیر نطقی و تتحذر جوارحی....م)

موفقیت به پایان برده است یا نه. «و این مذهب شیخ ما ابو یعقوب یوسف بن یَخْلَف الکومی بود و به جز او در کسی دیگر از مشایخم، چنین چیزی ندیدم. او را در ریاضت متابعت کردم و در مواجیدش بهره بردم. هم شاگردم بود و هم استادم و من مانند وی چنان بودم که مردم سخت تعجّب می‌کردند و کسی علّت واقعه را نمی‌دانست و این در سال ۵۸۶ق بود که فتوح من در ریاضت آغاز شد و این مقامی بس خطیر بود که خداوند مرا به ریاضت نزد شیخ و به دست شیخ توفیق بخشید.»[۶۹]

در واقع به نظر می‌آید که از منظرِ معیّنی همهٔ مشایخ روحانی ابن عربی، در واقع شاگردان خود وی بودند، دلیل این مطلب پیش از این معروض افتاد: باید گفت که ارتباط وی با آنان، به دو سطح متفاوت مربوط بود ــ یکی درجهٔ مرید و دیگری مرتبت عارف. نکتهٔ زیر نمایش مناسبی از نوعِ مواهبِ روحانی است که می‌توانست وی به نقل آن بپردازد: «من مدتها در قبرستان[۷۰] به انزواء می‌زیستم و از مردم در کنار بودم به خاطرم رسید که شیخ من یوسف بن یخلف الکومیّ گفت فلانی، و اسم مرا برد، از معاشرت با زنده‌ها بریده است و به همنشینی با مردگان دلخوش است. نزدش حاضر شدم و گفتم که اگر نزدم می‌آمدی، می‌دیدی با که معاشرم. نماز صبح گذاشت و به سویم شتافت و به تنهایی در پی‌ام آمد. مرا میان قبرها یافت که نشسته‌ام و با یکی از ارواح که نزدم حاضر است، سخن می‌گویم. در نهایت ادب آهسته آهسته پیش آمد و کنارم نشست. به صورتش نگریستم دیدم رنگش پریده و نفسش تنگ شده است تو گویی نمی‌تواند سر خود را از شدت سنگینی بلند کند و من بر وی نگریستم و خندیدم ولی او از شدّت ناراحتی نمی‌توانست بخندد. چون از سخن گفتن با آن روح فارغ شدم و شیخ قدری آرام گرفت و راحت یافت و صورت خویش را به رویم باز گشود، دو چشمم را

---

۶۹. فتوحات ج ۱، ص ۶۱۶ (متن: هذا مذهب شیخنا ابی یعقوب یوسف بن یخلف الکومی و ما راضنی احد من مشایخی سواه فانتفعت به فی الریاضة و انتفع بنا فی مواجیده فکان لی تلمیذا و استاذا و کنت له مثل ذلک و کان الناس یتعجبون من ذلک و لا یعرف واحد منهم سبب ذلک و ذلک سنة ۵۸۶ فانه قد تقدم فتحی علی ریاضتی و هو مقام خطر فاناء الله علی بتحصیل الریاضة علی ید هذا الشیخ.م)

۷۰. زندگی در گورستان در میان عارفان امری متعارف و نزد صوفیان شرق رایج بود. برای این معنا بنگرید به فریدالدین عطّار: تذکرة‌الاولیاء، به اهتمام نیکلسون، ۱۹۰۹م لیدن هلند. م

بوسه داد و به وی گفتم ای استاد! چه کسی است که با مردگان می‌نشیند من یا تو؟ گفت قسم به خدا که من با مرده‌ها معاشرم نه تو.»[71]

نه فقط مرده‌ها در انزواء و اعتکافِ ابن عربی با وی سخن می‌گفتند بلکه خداوند بنفسه نیز با وی مکالمه می‌فرمود. همانطور که خود وی می‌گوید: «نزول قرآن بر قلب مؤمن مانند نزول حقّ است که مومن از سرِّ خود در سرِّ خود سخن می‌گوید و این همانی است که پیش‌تر از این گفته‌اند (قلبم از پروردگارم حدیث روایت می‌کند[72]).» و این دقیقاً همانی است که به دفعات بر وی رخ داد. در قبرستان اشبیلیه که وی به عادتِ همیشگی آنجا می‌رفت (این واقعه نیز در سال ۵۸۶ق رخ داده است) او «آیاتی از قرآن را دریافت کرد»[73] آشکارا این قضیه ارجاع به نزول قرآن بر اهل نجوم است که اولیاء به طرق گوناگون تجربه کرده‌اند و پیش از این نیز حضرت محمّد آن را حاصل کرده بود. بر طبق گفتهٔ ابن عربی حضرت محمّد به سه طریق به دریافت تجلّی یا وحی نایل آمد. نخست، او کتاب اللّه را به هیأتِ قرآن در طی لیلةالقدر دریافت؛ دوم بار، آن را به صورت قرآن در خلال ماه رمضان یافت؛ و عاقبت، آن را در خلال بیست و چهار

---

۷۱. فتوحات ج۳، ص۴۵ (متن: و لقد کنت انقطعت فی القبور مدة منفردا بنفسی فبلغنی ان شیخنا یوسف ین یخلف الکومی قال ان فلانا و سمانی ترک مجالسة الاحیاء و راح یجالس الاموات فبعثت الیه لو جئتنی لرأیت من اجالس فصلی الضحی و اقبل الیّ وحده فطلب علی فوجدنی بین القبور قاعدا مطرقا و انا اتکلم علی من حضرنی من الارواح فجلس الی جانبی بادب قلیلا قلیلا فنظرت الیه فرأیته قد تغیر لونه و ضاق نفسه فکان لا یقدر یرفع رأسه من الثقل الذی نزل علیه و انا انظر الیه و اتبسم فلا یقدر ان یتبسم لما هو فیه من الکرب فلما فرغت من الکلام و صدر الوارد خفف عن الشیخ و استراح و رد وجهه الی فقبل بین عینیّ فقلت له یا استاذ من یجالس الموتی انا او انت؟ قال لا واللّه بل انا اجالس الموتی.م)

۷۲. فتوحات ج۳، ص۹۴ (متن: فنزول القرآن فی قلب المومن هو نزول الحق فیه فیکلم هذا البعد من سره فی سره و هو قولهم حدثنی قلبی عن ربی.م در ضمن مترجم فارسی باید بیافزاید که این جمله از صوفیان برجسته نظیر ابو سعید و بایزید تا شیوخی نظیر شیخ احمد احسایی نقل شده است. این جمله در کتب اهل تصوّف در شرق به اسم ابوبکر کتانی ضبط شده است، بنگرید فریدالدین عطار: تذکرةالاولیاء ج۲، به اهتمام نیکلسون، ۱۹۰۷م، ص۱۲۱ و نیز محمّد بن منور، اسرار التوحید، به اهتمام شفیعی کدکنی، آگاه، چ۱، ۱۳۶۶ش، ج۱، ص۲۵۰ و ج۲، ص۵۹۰. هر دو منبع فوق در قرون ششم به بعد تدوین شده است.)

۷۳. فتوحات ج۴، ص۱۵۶ و ۱۶۲.

سال نبوت خویش در موقف اهل نجوم حاصل کرد. این نزولِ نجمیِ قرآن ــ یعنی دریافت مستقیمِ وحی، نه در حیرتِ تذکارِ آن ــ همانی است که اولیاء نیز تجربه می‌کنند. برای نمونه می‌گویند بایزید بسطامی «نمرد پیش از آنکه تمامی قرآن را محفوظ داشت یعنی ما مات حتی استظهر القرآن»، جمله‌ای است که لفظی نمی‌توان آن را تفسیر و ترجمه کرد زیرا درک قرآن به قلب، امری است که در شرحِ حالِ اولیای مشهور، بسیار مرسوم و عادی است. ابن عربی در بخشی از کتاب الاسفار تحت عنوان سفر القرآن فاش می‌گوید که او این «نزول نجمی» قرآن را در خلال نخستین مراحل سلوک خود تجربه کرده بود. او بعد می‌افزاید که در واقع «قرآن هرگز از نزول بر قلوب کسانی که حافظ آن بودند، باز نایستاده است.»[۷۴]

مشاهدات و عزلت‌ها و تجلّیات: از نظر ابن عربی سال ۵۸۶ق سالی مملوّ از برکات غیبی بود. شاید نیاز باشد یک فقرهٔ دیگر از اسناد و اطّلاعات در اینجا بیافزاییم تا مطلب روشن‌تر شود. این سند را می‌توان در شرح فصوص الحکم اثرِ جَندی یافت[۷۵]. در این کتاب مؤلّف اثر، استاد خود یعنی قونوی راگواهِ صدقِ کلام خود قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که در پایان نُهمین ماهِ عزلت و انزواء در اشبیلیه بود که به ابن عربی الهام رسید وی ختم محمّدیه یاوارث ختم احمدی است. دلیلی نیست که در عزلت وی به سال ۵۸۶ق شکّ کنیم، سالی که محیی‌الدین بر تعدادِ مشایخ خویش افزود و در قبرستان اشبیلیه به انزواء نشست. از آنجاکه ما شهادتِ مزبور را با شرحی که مؤلّف اثر از مکاشفهٔ قرطبه به دست می‌دهد، مطابق می‌یابیم، بار دیگر به آن در جای دیگر باز خواهیم گشت. موضوع مزبور حتی باگواهی افرادِ بسیاری، تثبیت شده است و دالّ بر مکاشفات و مشاهدی است که صدقِ مدّعای ابن عربی را در حصولِ ختمِ ولایت محمّدی یا ختم محمّدیه تأیید می‌کند زیرا هر یک از این موارد به نظر می‌رسد این زمینه را فراهم می‌آورد که در تاریخ معیّنی بر وی خرقه پوشاندند.

---

۷۴. کتاب الاسفار عن نتایج الاسفار.

۷۵. شرح فصوص. ص۱۰۹.

۴. ابن عربی و فرزانگان اندلسی

نه فقط دشوار است بلکه حتی غیرممکن است بتوانیم سرنوشت و تقدیر ابن عربی را به طور دقیق ترسیم نماییم و حتی بسی بیشتر، مستحیل است که اعتبار آن را تخمین زنیم و مشروعیت ادّعای وی را در خصوص ولایت اعتبار کنیم. اما از طرف دیگر، شاید آسان‌تر ــ و در حقیقت لازم‌تر ــ باشد این تقدیر و سرنوشت را در متنِ جامعه‌ای لحاظ داریم که ابن عربی در آن می‌زیست تا سپس، موقعیت وی را در میان معاصرانش تعیین نماییم. این قضیه به نحو خاصّ به تعیین ارتباط وی با محافلِ عقلی و دینی روزگاری بستگی دارد که در غربِ جهانِ اسلام بر پا بود و در این مکان است که وی رسالت و مأموریت خود را به نحو اکید مطرح کرده است و در عین حال مکانی است که وی بیش از نیمی از عمر خود را در آنجا سپری کرد.

اغلب کسان، خواه در زمان گذشته یا اینک در حال حاضر، که به بررسی اسپانیای مسلمان در خلال قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی پرداخته‌اند ــ فارغ از حوزهٔ خاصّی که تحقیقاتشان به آن حوزه مربوط بوده است، (نظیر ادبیات و تاریخ و دین) ــ ماحَصَلِ تحقیقاتشان به یک نتیجه خاتمه می‌یابد. به رغم کثرت حوادثی که در این دوره رخ داده است و به رغم این حقیقت که این چنین نقشِ اساسی که این دوره در تاریخ اسلام در غرب ایفاء کرده است، بخصوص حوزهٔ حکومت الموحّدون، معهذا فقدان تحقیقی جامع و شامل دربارهٔ این دوره، بسی تلخ و اسف‌بار است. از سویی، تحقیقات صورت گرفته به وسیلهٔ لوی پرونسال دربارهٔ اسپانیای مسلمان از زمان فتح اسپانیا تا سقوط خلیفهٔ قرطبه (۴۲۲/۱۰۳۱). و از سوی دیگر، تحقیقات

آر. آریه 'R. Arie در مورد اسپانیا تحت عنوان *Narrids* در دست است، اما باز هم با خلاءِ عمیقی در این موضوع روبرو هستیم. همانطور که دومینیک اوروُی[۱] Dominique Urvoy با اعتناء به نظامِ اجتماعیِ قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی، خاطرنشان می‌کند «ما اگر نگوییم هیچ، حداقل، با تعداد اندکی اسناد و منابع روبرو هستیم که می‌تواند ما را به بازسازی این دوره یاری رساند. تذکره‌های بسیاری فراهم آمده است ولی معدودی از آنها به دست ما رسیده است که همین اندک نیز فاقد جزئیات مشروح با ذکر تاریخ دقیق است.»[۲] خصوصاً این بدان معناست که اگر بخواهیم حتی بخش اندکی از متون عقلی و دینی مربوط به دورهٔ الموحّدون را بازسازی کنیم، ناگزیریم به کتب طبقات یا تذکره‌ها رجوع کنیم. این کتب تنها به حوزهٔ ادبی تعلّق دارند که در آنها مسلمانان به نقل از گذشتگان بسنده کرده‌اند. این آثار در اصل مجموعه‌هایی می‌باشند که گاه به شکل الفبایی و گاهی نیز بر حسبِ تاریخِ وفات متوفّیات، فراهم آمده‌اند و به شرح حال علماء و تذکرهٔ آنها می‌پردازند؛ به تعبیرِ رائج، نویسندگان این مجموعه‌ها بی‌اعتناء هستند به اینکه در حقیقت چه روی داده است و چرا روی داده است و با روشِ نگارشی زیر، باعث می‌شوند کسالت‌کننده و ملال‌آور به نظر آیند: نام، نام پدر، نام پدر بزرگ، کنیه، محل تولّد، مشایخ و استادان، شاگردان، مسافرت‌ها، نوع آموزش، مکتب و سلسلهٔ طریقت، و تاریخ وفات. معهذا اوروُی در کتاب *le Monde des Uleman andulous* پژوهشی دربارهٔ علمای اندلس، یک تحقیق موشکافانه و دقیق و منظّم و مهذّب از طرح این کتب طبقات و تذکره‌ها به دست می‌دهد که از لحاظ تاریخی می‌تواند بسیار مفید افتد و موضوعات بسیاری را در عرصهٔ حیات اجتماعی و دینی و عقلی در آن دوره روشن سازد. اوروُی با تحمّلِ مشقّتِ بسیار در تحلیل کتبی نظیر الصلا اثر ابنُ بَشکوال (۵۷۸/۱۱۸۲ وفات) و تکمله اثر ابن اَبّار (۶۵۸/۱۲۵۹ وفات) که بر خود هموار کرد و با آمارهایی که به

---

۱. فارسی‌زبانان با این نویسنده آشنایند، بنگرید به اوروی: ابن رشد، ترجمهٔ فریدون فاطمی، نشر مرکز، ۱۳۶۵ش.م

۲. دومینیک اوروُی، *Le Monde des Ulemans andulous* پژوهشی دربارهٔ علمای اندلس، ص۳.

دست داد، تا حدودی روشن کرد محیط علمی و دینی آن دوره چگونه بوده و به دست چه کسانی صورت گرفته است، بالاخص دوره‌ای که ابن عربی در آن دوره در غرب جهان اسلامی می‌زیست و از ذکر این تواریخ می‌توان به نتایجِ روشن و صریحی دست یافت.

اول از هر چیز می‌توان فهمید که آمار نشان می‌دهد میان سال‌های ۵۸۵ق و ۶۱۰ق در تعداد علمای اشبیلیه افزایشِ قابل توجّهی رخ داده است: ۱۰۰ یا بیش از ۶۸ نفر از علماء در دورهٔ (۵۸۵-۵۶۵ ق) در اشبیلیه و البته بسیار بیشتر از اینها در قرطبه می‌زیستند.[3] همین افزایش در منطقهٔ حکمرانی المغرب نیز دیده می‌شود[4]. دوم آنکه، آشکار است که در خلال این دوران، علوم سنّتی نظیر حدیث و فقه و قرآن، رواج داشت و جهشی عظیم در منطقهٔ حکومت الموحّدون پدید آورد. تعداد اهل حدیث از ۵۷ تن به ۷۸ نفر و در فقه از ۷۶ به ۸۸ و در قرآن و تفسیر از ۹۷ به ۱۲۶ نفر بالغ شد. افزون بر این، افزایشِ در خورِ اعتنایی در رشتهٔ ادب و زبان و کلام به وجود آمد.[5] شایان ذکر است که این رشد سریع در سنّت و علوم ادبی در اشبیلیه بیشتر از هر جای دیگر در بلاد اندلس به وقوع پیوست.[6] و بالاخره، زمانی که شخص به بررسی ارتباط درونی میانِ فِرَقِ گوناگون دینی و ادبی می‌پردازد در می‌یابد که بیش از یک چهارم فقهاء در علم حدیث دست داشتند و بیشتر از این، در زهد و تصوّف تخصّص یافتند، فقه و ادب با قرآن و بالتبع، مطالعهٔ صرف و نحو جمع آمد (که امری عادی بود).[7] جملهٔ این مطالب نشان می‌دهد، نخست آنکه، اشبیلیه کوشید تا از رقیب سنّتی خود قرطبه پیشی جوید که این کوشش قرین کامیابی شد، دوم آنکه اسلام المرابطین و الموحّدون در سنّت اندلسی پذیرای شکست شد و خود را به سنّت اهل شرق متمایل ساخت و به انتسابِ خود با آنان علاقه یافت.[8] واقعهٔ دیگری که روی داد این بود که اگر چه مذهب مالکی حائز فرصت‌ها و منصب‌های بسیاری بود، اما تنها مذهب موجود در اندلس به شمار نمی‌آمد؛ تحت حکومت الموحّدون افزایش معتابهی در مذهب شافعی و ظاهریه

---

۳. همان، ص ۱۳۹.
۴. همان، ص ۱۴۰.
۵. همان، ص ۱۴۱.
۶. همان، ص ۱۵۳.
۷. همان، ص ۶-۱۴۳.
۸. همان، ص ۱۴۲.

پدید آمد و به رشد خود ادامه داد.

همانطور که پیش از این دریافتیم، سفرِ عقلی و عقیدتی ابن‌عربی در اشبیلیه به سال ۵۷۸ ق آغاز گشت و این بدان معناست که این واقعه همزمان با نهضتِ احیاءِ دینی و تحصیلات ادبی، بالاخص علوم قرآنی در منطقهٔ اشبیلیه روی داد. ابن‌عربی تا چه حدّی از این روحیهٔ احیاء دینی بهره جست؟ چقدر در محضر بزرگترین علماء زمان خود تحصیل کرد؟ ارتباط وی با رجالِ عالیْ‌منصب دینی، قاضیان و خطیبان چگونه بود؟ یک راه برای یافتن پاسخ به این پرسش‌ها، بررسی اجازه‌نامه‌ای است که وی به مَلِکُ المُظَفَّر نگاشت تا سلسلهٔ اجازه‌های خود را به رخ کشد. این مطلب در ابتدای محاضرةالابرار آمده است. بعد، می‌توان این منبع ارزشمند اطلاعات را با فقرات گوناگون از کتبِ تواریخ و طبقات کامل کرد که در اطراف وی جمع آمده است. قبل از هر چیز به هنگام بررسی و ملاحظهٔ این منابع، باید نکاتی چند را روشن کرد.[۹]

چند فقره در کتاب محاضرةالابرار وجود دارد که به حوادث و مردمی اشاره می‌کند که تاریخِ وقوعِ آنها به دوره‌ای نسبتاً متأخرتر از خود ابن‌عربی بازمی‌گردد. این نکته یعنی وجود افراد و حوادثی بعد از عصر ابن‌عربی، در کتاب محاضرةالابرار، فردی نظیر هارتمان[۱۰]، و در نتیجه، بروکلمان[۱۱] را بدان سو کشانده است که منکر گردد این اثر نوشتهٔ خود ابن‌عربی است و آن را به کسی نسبت می‌دهد که متأخرتر از ذهبی (۷۴۸/۱۳۴۲ وفات) است. در حقیقت می‌توان اینگونه تناقضات را به سادگی، معدودی تحریفات دانست که در اثر استنساخ به دست کاتبان در بعضی نُسَخِ خطّی راه یافته و از آنجا نیز دامن‌گیر متن چاپی شده است و به این ترتیب بر متن اصلی کتاب، افزوده شده است[۱۲] و در کلّ، اعتبار و صحّت آن را در معرض تردید و شک قرار داده

---

۹. همان، ص۱۸۷ و نیز J.Agude در برخی ملاحظات درخصوص نهضت‌های فرق دینی در اندلس، مجلهٔ مطالعات اسلامی، شمارهٔ ۶۱، ص۷۹-۵۳.

10. R. Hartman

۱۱. Supplementband ج ۱، ص۴۹۹ شمارهٔ ۱۳۰.

۱۲. بنگرید به نشر بیروت، ۱۹۶۸، ج ۱، ص ۴۶۰ که به سیوطی (۹۱۱/۱۵۵۰ وفات) ارجاع می‌دهد که در نشر قاهره، ۱۹۰۶ وجود ندارد.

است. حتی یک مطالعهٔ اجمالی و سطحی از کتاب محاضرةالابرار به خواننده رخصت می‌دهد که در نکتهٔ زیر یقین یابد: در حقیقت، نویسندهٔ کتاب، خود ابن عربی است. این مطلب را می‌توان از روی ارجاعات فراوانی اثبات کرد که به مشایخ وی (نظیر شمس ام الفقراء، یونس الهاشمی، المروری و غیره)، معاصران وی، مصاحبان وی (نظیر بدر الحبشی، پدر قونَوی، ابوالعباس الحَرّار) اشاره دارد و حتی اخباری خاصّ از خود وی به دست می‌دهد، نظیر تولّد و خانواده و مسافرت‌ها و سفرهایی که به اورشلیم و قاهره داشته است، ملاقاتش با امیر کیکاوس و البته بهتر از همه در اشعار فراوانش (که بیشتر آنها را می‌توان یا در دیوان و یا در ترجمان الاشواق دید) و رافع هرگونه تردیدی در این زمینه است. جزئیات بسیار دقیق در این اثر، هر کسی را بر آن می‌دارد که اطمینان یابد ابن عربی نویسندهٔ کتاب است، اما آن را در یک دورهٔ بسیار طولانی نوشته است. برای نمونه ابن عربی در شروع جلد اوّل از محاضرةالابرار به حکومت خلیفه الناصر لدین اللّه (۶۲۲/۱۲۲۵ وفات) اشاره می‌کند و بعد می‌افزاید: «بیعت خلیفه ناصر لدین اللّه در ۲۵ ذیقعدهٔ سال ۵۷۵ق بود و امروز ما در شوال سال ۶۱۱ق هستیم که خداوند به خلیفه طول عمر دهد.[۱۳]» معلوم است که وی این چند جمله را بعداً به کتاب افزوده است زیرا وی این اطلاعات را اضافه می‌کند که به سال ۶۲۳ق خلیفهٔ الظاهر جانشین خلیفه المنصور (۶۴۰/۱۲۴۲ وفات) شد «و او خلیفهٔ وقت است تا به امروز»[۱۴] المنصور از سال ۶۲۲ق تا ۶۴۰ق خلیفه بود. در عین حال در کتاب محاضرةالابرار فهرستی آمده است که خود ابن عربی به سال ۶۲۷ق به دست می‌دهد و با این حساب باید نتیجه بگیریم که وی کتاب را میان سال‌های ۶۱۱ق تا ۶۲۷ق نگاشته است.

مشکل دیگر از آن روست که نویسندهٔ کتاب در اجازه‌نامهٔ خود به شخصی به نام المَلِکُ المُظَفَّر اشاره می‌کند که هویت مؤلّف را دچار تردید می‌سازد. در آغاز کتاب ابن عربی به تعیین این شخص می‌پردازد که نامش الملک المظفّر بهاءالدین قاضی بن

---

۱۳. «بویع له فی الخامس و العشرین من ذیقعده سنة خمس وسبعین و خمسمائة و نحن الیوم فی شوال سنة احدی عشر و ستمائة ابقی اللّه عمر سیدنا و مولانا امیرالمومنین»

۱۴. محاضرةالابرار، ج ۱، ص۴۸ (مترجم فارسی به نسخهٔ دیگری از محاضرةالابرار نیز رجوع کرده است نسخهٔ بیروت، ص۸۸ و متن: هو الخلیفة الان حین تسییدی هذا.م)

ملک العادل است. نگاهی مختصر به هر فهرست از سلاطین ایوبی[۱۵] معلوم می‌دارد که دو تن از آنها به این نام مشهورند و هر دو در همان دوره می‌زیستند. اوّل ملک الاشرف مظفّرالدین موسی بن ملک العادل، که ابتدا در میافارقین از ۶۰۷ق تا ۶۱۸ق و بعدها در دمشق از ۶۲۷ق تا آخر حیاتش به سال ۶۳۵/۱۲۳۸ حکم می‌راند و دیگری الملک المظفّر شهاب‌الدین قاضی بن الملک العادل است که در میافارقین از ۶۲۷ق تا ۶۴۵/۱۲۴۷ فرمانروایی داشت. عثمان اسماعیل یحیی، مخاطب اجازه‌نامه را با حاکم دمشق یکسان گرفته است و احتمالاً درست می‌گوید[۱۶]. ابن عربی در واقع، در شروع کتاب، فاش می‌گوید که این اجازه را در دمشق به سال ۶۳۲ق نوشته است یعنی زمانی که ملک الاشرف ظاهراً فرمانروای شهر بوده است. این نیز درست است که ابن عربی در بسیاری از جای‌های فتوحات مکیه به میافارقین ارجاع داده است، که لااقل یکبار و در خلال اسفارش به شرق آنجا را دیده بود[۱۷] با آنکه می‌دانیم وی سوریه را بعد از سال ۶۲۰ق هرگز ترک نکرد و اینکه هنوز در سال ۶۳۲ق الملک المظفّر شهاب‌الدین در میافارقین بوده است.

قبل از بررسی دقیق خود اجازه‌نامه، دوباره شایان ذکر دوباره است که ابن عربی در زمان تدوین این بخش، بیش از هفتاد سال داشت و در اجازهٔ کتبی خود، از مشایخی نام می‌برد که او به مصاحبت آنها رسیده بود، یعنی موضوع به بیش از چهل سال قبل باز می‌گشت. با طی سالیان دراز، و شروع کهولت و حافظهٔ وی، لااقل در مورد اجازهٔ وی، باید گفت دور از انتظار نیست اگر خاطرهٔ وی یاری نکرده باشد و این همه کُمک می‌کند تا به پیدایش اندک تحریفات و تصحیفاتی که در کتاب روی داده است، مطّلع گردیم که در زمانی روی داده است که او به ثبت مشایخ خود می‌پردازد.

---

۱۵. برای نمونه بنگرید به فهرست Zambuor در کتاب *Manuel de Genealogie et de Chronologie* به اهتمام اوزنبروک، ۱۹۷۶، ص۹۷ به بعد یا فهرست دیگر که استفان همفری در کتاب از ایوبیان تا مغول، نشر دانشگاه استیت، نیویورک، ۱۹۷۷، ص۳۸۱ به بعد آورده است.

۱۶. تاریخ مؤلفات، ج۱، ص۴۸.

۱۷. فتوحات ج۴، ص۲۲۵.

تحصیلات ابن عربی در حوزهٔ دینی بر حسب اجازه‌نامهٔ وی.

اجازه‌نامهٔ ابن عربی به دو بخش تقسیم می‌گردد. بخش اوّل فهرستی است از آموزگارانی که در علوم دینی (قرآن و حدیث و تفسیر و غیره) در غرب و البته در شرق نیز در محضرشان به کسب دانش مشغول بوده است. بخش دوم که در اینجا ما را بدان کاری نیست، فهرستی مطرح شده است که به آثار وفیری اشاره دارد که ابن عربی مطالعه کرده است. اگر ما بر آن باشیم تا به بازسازی تاریخیِ صحیحی از میدانِ وسیعِ ارتباطاتی دست یابیم که میان ابن عربی و فرزانگان اندلسی و مغرب وجود داشته است[۱۸]، لازم است بتوانیم به قدر ممکن میان مشایخ وی یا آنان که نامشان در فهرست اجازه‌نامهٔ وی آمده است و آموزگارانِ وی بوده‌اند و آنانی که فقط از ایشان اجازهٔ عامّه گرفته است، تمایز نهیم.

شایستهٔ تأکید است که کثرتِ معلّمان ابن عربی که خود از آنها یاد می‌کند چنان بود که در زمرهٔ مشهورترین علمای حکومت الموحّدون بودند. به‌علاوه، هفت تن از آنان (حَجاری، ابنُ زَرقون، ابن ابی جَماره، تادلی، ابن الخَرّاط، ابن الفَرَس، ابنُ شَمْحُون) صاحبان مناصبی نظیر قاضی یا خطیب تحت حکومت الموحّدون بودند. این نکته مطالب بسیاری را روشن می‌سازد، از جمله اینکه شهرتِ وافرِ شخصِ ابن عربی، امری نیست که فقط در حاشیهٔ محافل علمی در اندلس پدید آمده باشد، بلکه بر عکس، او گاهی اوقات روابط دوستانه‌ای با علماء و فقهاء و اندیشمندانِ مذهبی زمان خود داشت. در حقیقت باید چنین لحاظ کرد که بسیاری از صوفیان اندلسی در طی دورهٔ زندگانی ابن عربی، از این دانش‌ها بهره‌های وفیر داشتند، یعنی افزون بر تصوّف، در سایر علوم نیز صاحب‌نظر بودند. پژوهش اوروُی به روشنی این مطلب را نشان می‌دهد که عصر الموحّدون شاهدِ تقویتِ کاملِ پیوندِ میان زهد و تصوّف از سویی و هر دو حوزهٔ علوم دینی خصوصاً حدیث، و علومِ ادبی از سوی دیگر بود. و نیز باید ذکر کرد که لااقل هفت تن از علماء مزبور ــ که برخی از آنها آموزگاران ابن عربی بودند ــ

---

۱۸. برای فهرستی از اینان بنگرید به ضمیمهٔ ۲.

شخصاً در سلک صوفیان بودند. محدّث ایوب الفَهری شاگرد ابومدین، ابو یَعزی و ابن مُجاهد و ابن قَلیب بود؛ محمّد بن قاسم الفاسی، ابن عربی را به سال ۵۹۴ ق که در فاس خرقه پوشاند، میر تُلی یکی از نخستین مشایخ او بود، همانقسم که پیش از این ملاحظه کردیم، ابن الخَرّاط علقهٔ نزدیکی با حلقهٔ صوفیان خصوصاً ابو مَدیَن و ابن بَرّجان داشت؛ ابن سائق، ابن العاص و زَواوی از جمله آموزگاران ابن عربی بودند. اما افزون بر این، این نیز حقیقت دارد که برخی از علمای بزرگ آن دوره، صوفی نبودند، از جمله، ابنُ حَبیش (۵۸۴/۱۱۸۸ وفات) و ابن العات (۶۰۹/۱۲۱۲ وفات) و ابن بَقی (۶۲۵/۱۲۲۸ وفات) و ابن واجب (۶۱۴/۱۲۱۷ وفات) در این زمره‌اند.

از این جزئیات به خوبی آشکار می‌شود که ابن عربی در جهان اسلامی در غرب مطالعات گسترده‌ای را آغاز کرد و بالاخص در رشته‌هایی نظیر قرآن و حدیث تحصیلات عالی داشت. کسی که فتوحات را خوانده باشد از این بابت به شدّت دچار حیرت می‌گردد؛ صفحات این کتاب بزرگ مملوّ از آیات قرآنی و حدیث است (که اغلب برگرفته از کتبِ صحیح مُسلم در حدیث) است. رابطهٔ دائمی ابن عربی با آموخته‌هایش دربارهٔ باطنِ کتاب خدا و تعلّق خاطرِ شدیدِ وی به سنّت و حدیث (که بالاخص در بخش وصایا در آخرین جلد فتوحات منعکس شده است) جملگی حاکی از آن است که از نظر وی، مطالعهٔ قرآن و حدیث، تا چه حدّ حائز اهمیت والا بود. به همین سبب بود که وی در تمامی زندگانی خود به اِکمالِ تحصیلات خویش در این علوم کوشید. لذا می‌بینیم که در شرق به همین رویه عمل کرد و از محضر ابنُ سُکَینه (۶۰۷/۱۲۱۰ وفات) بهرهٔ وافر برد و او را در بغداد ملاقات کرد و از قاضی القضاة دمشق، عبدالصمد الحَرَستانی صحیح بخاری را آموخت و نیز از ناصر بن ابی الفَرَج الهاشمیّ (۶۱۹/۱۲۲۲ وفات) که در مکّه نزد وی بود، سنن ابوداود را بیاموخت.

با این همه، از نظر ابن عربی علوم قرآن و حدیث از مقولاتی نبودند که تنها بتوان آنها را به جمع فقهاء و علمای ظاهربین تقلیل داد و به گردآوری مجموعه‌ها نزد فقیهان بسنده کرد. یقین است که نمی‌توان او را به این تهمت منتسب داشت که از سلسلهٔ راویان حدیث یا اسناد آنها به سبب تکریم خودِ متنِ حدیث، چشم‌پوشی کرده است؛ اما از نظر وی معرفت حقیقی به حدیث از خطاب الهی اخذ می‌شد که مطلوبِ نظرِ اوائل الانبیاء

ـ لقبی که در وصف اکمل اولیاء به کار می‌برد ـ بود. او می‌نویسد «ان النبوة خطاب اللّه تعالی او کلام اللّه تعالی» یعنی نبوت، خطاب الهی یا کلام خداست. این کلام یا خطاب می‌توانست به صُوَر گوناگون تجلّی یابد. با ارجاع به کریمهٔ قرآنی «ما کان لبشر ان یکلّمه اللّه الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه» (قرآن ۴۲/۵۱) یعنی بشری نیست که خداوند یا به وحی یا از پشت پرده یا به ارسال رسول، با وی سخن نگفته باشد، ابن عربی توضیح می‌دهد: «لذا از جمله وحی آن است که بی واسطه، بر قلوب بندگانش القاء می‌فرماید و در قلوبشان به آنها نکته‌هایی اِسماع می‌فرماید که حدّی ندارد و خیال نمی‌تواند آن را به تصویر درکشد... و یا آنکه از پشت پرده به صورتی بر آنها سخن می‌گوید... و یا آنکه از طریقِ رسولی از ملائکه، سخن خویش را بیان می‌دارد.»[19] و در جایی دیگر توضیح می‌دهد[20] که تفاوت نبیّ با ولیّ آن است که نبیّ با وحی به تشریع می‌رسد، حال آنکه ولیّ در تأییدِ مرجعیت به تبیین چیزی می‌پردازد که نبیّ آورده است. به این طریق، ولیّ در متابعت و مطابقت شریعت است، اما نه از روی تقلید بلکه به سبب بصیرت باطنی که حاصل کرده است (علی بصیرة). از نظر ابن عربی، این همان معنای آیهٔ قرآنی (قرآن ۱۲/۱۰۸) است که خداوند بر زبان حضرت محمّد راند: «ادعوا الی اللّه علی بصیرة انا و من اتبعنی» یعنی من به سوی خدا دعوت می‌کنم به بصیرتی که خود و تابعانم حاصل کرده‌اند. در حقیقت، ورّاث انبیاء همین کسانی هستند که خدوند مظهر محمّدی را به آنان نشان داد و با ظهورِ جبرئیل به مکالمهٔ الهی نایل گشتند، و همین جاست که معاصران حضرت ختمی‌مرتبت، جبرئیل را دیدند که بر رسولِ خدا در حین مکالمه دربارهٔ موضوع اسلام و ایمان و احسان، ظاهر شد. ابن عربی می‌گوید این مطلب، به سبب این حقیقت است که چرا یک ولیّ حدیثی را معتبر می‌داند که در عُرف، جَعلی ملحوظ گشته است و از سوی دیگر، حدیثی را نَسخ می‌کند که عموم، آن را موثّق می‌دانند.[21] می‌نویسد: «ما بسیاری از

---

۱۹. فتوحات ج ۲، ص ۳۷۵ (متن: فالوحی منه ما یلقیه الی قلوب عباده من غیر واسطة فاسمعهم فی قلوبهم حدیثا لا یکیف سماعه و لا یأخذه حدو لا یصوره خیال... و قد یکلمه من وراء حجاب صورة ما یکلمه... و قد یکلمه بوساطة رسول من ملک.م)

۲۰. فتوحات ج ۱، ص ۱۵۰.

۲۱. فتوحات ج ۱، ص ۲۲۴.

احکامِ حضرت محمّد را که در شرع مقرّر گشته است، از علمای رسوم اخذ کردیم و علمی بر آنها نداشتیم.»[۲۲]

در مرقومات ابن عربی نمونه‌های بسیاری از این دست از احکامِ تشریعی وجود دارد که در اینجا می‌توان به زوجی از آنها اشارت کرد: «و من در رؤیای مبشّره‌ای، رسول خدا را دیدم که مرا امر فرمود که در نماز به هنگام تکبیرة الاحرام دستانم را بلند کنم و در هنگام رکوع و به هنگام بلند شدن از رکوع نیز هم.»[۲۳] ابن عربی بعدها دریافت که این اَعمال رسمی، خلالِ در یک حدیث، فریضه شده است و وی از وجود این حدیث تا آن موقع بی خبر بود. در موردِ نادر دیگری، حضرت محمّد به وی فرمود که نماز می‌تواند در مقابل مکه در هر موقعی ادا شود، اگر چه در سایر جای‌ها منوط به اوقات شرعی است. «رسول خدا را زمانی که در مکه و در عالم نوم بودم، دیدم و حضرت در حالی که با دست به کعبه اشاره می‌کرد، می‌فرمود، ای ساکنان این بیت، کسی را از طواف این خانهٔ مکرمه باز مدارید، هر موقعی از روز یا شب که باشد و هر وقتی از شب و روز می‌توانید در اینجا نماز گزارید زیرا خداوند از هر نمازش فرشته‌ای مبعوث می‌فرماید که تا روز قیامت آمرزش وی را خواهان است.»[۲۴]

با لحاظ بر معرفت قرآنی، پیش از این دیدیم که در مراحل اوّلیه ابن عربی وحی را به شکل تنزیلُ المُنَجّمون تجربه کرده بود. اما اینک نزول قرآن را به شکل دیگری، ولی حیرت‌انگیزتر، تجربه می‌کرد همانطور که فقرهٔ زیر به خوبی نشان می‌دهد: «در حالتی

---

۲۲. فتوحات ج ۱، ص ۲۲۴ (متن: فانا اخذنا کثیرا من احکام محمّد (ص) المقررة فی شرعه عند علماء الرسوم و ما کان عندنا منها علم. م)

۲۳. فتوحات ج ۱، ص ۴۳۷ برای نظریات فقهاء در این موارد بنگرید به مقالهٔ فیوره، *La polemique a propos de raf al-yadayn fi l-salat* در مطالعات اسلامی در اندلس، شمارهٔ ۶۵، ص ۹۰-۶۹ (متن: اما انا فرأیت رسول اللّه فی رؤیا مبشرة فامرنی ان ارفع یدی فی الصلاة عند تکبیرة الاحرام و عند الرکوع و عند الرفع من الرکوع.م)

۲۴. فتوحات ج ۱، ص ۵۹۹ و ۷۰۶ و ج ۲، ص ۲۵۴ و نیز بنگرید به ج ۱، ص ۵۳۷ و ج ۲، ص ۲۵۳ که در آنجا حضرت محمّد برخی از احکام الهی را در باب نماز میت، بر ابن عربی نازل می‌کند (متن: ولدق رأیت رسول اللّه و انا بمکة فی المنام و هو یقول و یشیر الی الکعبة یا ساکنی هذا البیت لا تمنعوا احدا طاف بهذا البیت فی ای وقت کان من لیل او نهارا ان یصلی فی ای وقت شاء من لیل و نهار فان اللّه یخلق له من صلاته ملکاً یستغفر له الی یوم القیامة.م)

شبیه به حالت خواب بود که شخصی از ملائکه را دیدم که قطعه‌ای از ارض را برایم آورد که طول و عرض آن یک وجب، ولی عمقش بی نهایت بود. چون آن را در دستانم نگاه داشتم، آن را گفتهٔ خدا (قرآن ۲/۱۵۰) یافتم که (فولوا وجوهکم شطرة لئلا یکون للناس علیکم حجة) تا آنجا که (واشکروا لی و لا تکفرون) متعجّب شدم زیرا نه می‌توانستم انکار کنم که این، عین آیات است و نه می‌توانستم مُنکر شوم که همان قطعهٔ ارض است؛ و بعد، به سرّم ندا رسید که نزول قرآن اینگونه بود یا بر حضرت محمّد چنین نازل گشت؛ رسول خدا را دیدم که می‌فرمود اینگونه قرآن بر من نازل شد، این روش را دریاب و به ذوق خود بشناس، امر چنین بود آیا می‌توانی چیزی را که یافتی انکار کنی.»[۲۵]

تحصیل ادب بر اساس کتاب محاضرة‌الابرار

از تمامی نوشته‌های ابن‌عربی، کتاب محاضرة‌الابرار در زمرهٔ آثاری قرار می‌گیرد که کمتر مورد اعتنای محقّقان مکتب ابن عربی واقع شده است. در نخستین نگاه شاید نتوان چیزی در آن یافت که بتواند این عدم اعتنا را توجیه کند زیرا این اثر خاصّ، نوعی زهدیات است. یکی از مضامین اساسی آن که به طور نامنظّم در آن عیان می‌شود، اسرائیلات (یعنی احادیثی که به مسیحیان و یهودیان نسبت می‌یابد) است که شامل مراسم و آئین‌ها و قصص و تاریخ انبیاء و قدماء و آیات انجیلی و توراتی است. خود ابن عربی به این نحو این اثر را توصیف می‌کند: «اما من در این کتاب که آن را محاضرة‌الابرار و مسامرة الاخیار نام گذاشتم، انواع علوم ادب و فنون وعظ و اَمثال را نهادم و حکایات نادر و اخبار مرسوم را ذکر کردم و به سیرهٔ انبیاء اولیه و احوال

---

۲۵. فتوحات، ج ۱، ص ۷۱۴ (متن: کنت اری فیما یراه النائم شخصا من الملائکة قد ناولنی قطعة من ارض متراصة الاجزاء ما لها غبار فی عرض شبر و طول شبر و عمق لا نهایة له فعند ما تحصل فی یدی اجدها قوله تعالی و حیث ما کنتم فولوا وجوهکم شطرة لئلا یکون للناس علیکم حجة الی قوله و اشکروا لی و لا تکفرون فکنت اتعجب ما کنت اقدر ان انکر انّها عین هذه الایات و لا انکر انّها قطعة ارض و قیل لی هکذا انزل القرآن او انزلت علی محمّد فکنت اری رسول اللّه و یقول لی هکذا انزلت علی فخذها ذوقا و هکذا هو الامر فهل تقدر علی انکار ما تجده من ذلک.م)

برخی امم سابق پرداختم و اخبار شاهان و امیران عرب و عجم را ذکر کردم و به مکار اخلاق پرداختم و از احادیث نبوی که در ابتدای امر یافتم، بسیاری را یادکردم و برخی داستان‌های شیرین راکه سبب فساد نمی‌شدند، در آنجا گنجاندم.»[۲۶] ما در اینجا با یک نمونهٔ کامل از کتب ادب روبرو هستیم که به قصد حصول تفنّن و دانایی و در عین حال، به نیت آنکه خوانندگان حوزهٔ ادب و نیز ادباء را به کار آید، فراهم شده است.

شایان ذکر است که در کنار این مطالب، کتاب مزبور خالی از تعالیم روحانی و دانش‌های الهی نیست. اگر چه این قسم علوم در سطوح زیرین باقی می‌ماند، اما گاهی نیز به طور دقیق در لایه‌های زبرین نیز ظاهر می‌شود، مثلاً به شکل گفت و گو مطرح می‌گردد. به این نحو می‌بینیم که از عبداللّه مروری (که بعدها دربارهٔ وی بیشتر خواهیم گفت) سخن گفته می‌شود که مرید ابومدین و دوست صمیمی ابن عربی بود و او شرحی از وقایعی که بر مشایخ بزرگ صوفی نظیر ذُوالنون مصری و جُنَید و بَسطامی و غزّالی حادث شده است، به دست می‌دهد و سوالاتی اساسی از ابومدین می‌پرسد، نظیر این سوالات که توحید چیست؟ و یا سِرُّ الاسرار کدامست؟[۲۷] به نظر می‌رسد ابن عربی در خلال تدوین اخبار و حکایات کتاب، می‌کوشد برخی از نکات بنیادین دربارهٔ تصوّف را تبیین نماید تا کسانی راکه با علوم صوفیانه آشنایی ندارند، به کار آید و در نتیجه، به وثوق بیشتری نایل گردند.

با این همه، با یک نظر اجمالی بر موضوعِ اصلیِ کتابِ محاضرةالابرار درمی‌یابیم که اثر مزبور قصد دارد به ما بگوید که باید دربارهٔ مکاشفات و مشاهدات ابن عربی و ملاقات‌هایش با اُدبای زمانِ وی، البته حدود تحصیلات و آموخته‌هایش در علم و ادب به یقین رسیم.

---

۲۶. محاضرةالابرار ج۱، ص۲ (متن: اما بعد فانی اودعت فی هذا الکتاب الذی سمیته محاضرةالابرار و مسامرة الاخیار ضروبا من الاداب و فنونا من المواعظ و الامثال و الحکایات النادرة و الاخبار السائرة و سیر الاولین من الانبیاء و الامم و اخبار الملوک العرب و العجم و مکارم الاخلاق و عجائب الاتقاف ما رويناه من الاحادیث فی ابتداء هذا الامر و انشاء العالم... و حکایات مضحکة مسلیة ما لم تکن للدین مفسدة...م).

۲۷. محاضرةالابرار، ج۱، ص۱۷۳ و ۱۹۹ و ج۲، ص۱۴ و ۳۱ و ۱۴۸ و ۱۷۱ و غیره.

تمامی کسانی که در این کتاب یاد می‌شوند، فقهاء و اهل لغت و آموزگاران صرف و نحو و شعراء[۲۸]، جملگی از دانش‌آموختگانِ نهضتِ علمی و عقلانی عصر الموحّدون بودند؛ اگر چه آشکارا ارجاعاتی به نفوسی مشهور نظیر ابن حَوط اللّه[۲۹] (۶۱۳/۱۲۱۶ وفات) و ابن مَضاء[۳۰] (۵۹۳/۱۱۹۶ وفات) به اختصار هست ولی اسماء این دو تن در زمرهٔ بزرگترین مظاهرِ علم و دانش و ادب در غرب اسلامی در خلال قرن دوازدهم میلادی یاد می‌گردد. گفت و گوها و مکالماتی که ابن عربی با مردم انجام داده است، کمابیش منبعِ موثقّی به شمار می‌آید که به لطفِ کتاب محاضرة‌الابرار به دست ما رسیده است. او فهرستی از منابع مکتوبی را در مقدمهٔ همین کتاب، فراهم آورده است که به آنها رجوع می‌کرده است، عناوین این آثار که حدوداً به چهل مجلّد بالغ می‌گردد، صراحتاً هم به عصر دینی و هم هدف تهذیبی و تعلیمی که ابن عربی در ذهن خود تعقیب می‌کرد، و به هنگام نوشتنِ کتاب محاضرة‌الابرار فرا چشم داشت، اشاره می‌کند. برای نمونه، وی به کتاب صفوة‌الصفوة اثر ابن جوزی، رسالهٔ قشیریه، مقامات الاولیاء اثر سلمی، کتاب الکامل فی‌الادب اثر ابوالعباس میرد، کتاب العقد ابن عبدالرّبه و کتاب ظهورات الادب اثر حصری اشاره دارد. نیاز به ذکر نیست که افزون بر این آثار وی به همهٔ آثار اصلی در حوزهٔ سیره و حدیث ارجاع می‌دهد. اما روشن است که شیخ الاکبر ارزیابی خاصّی از ادبِ الحادی داشت. او علاقهٔ مُفرطی به محافل ادب و هنر داشت. خلاصه نباید از این ماجرا تعجّب کرد زیرا همانطور که پیش از این دریافتیم وی در طیِ اقامت خود در میانِ تعدادِ بیشماری از صوفیان اندلسی، همراه

---

۲۸. به ضمیمهٔ شمارهٔ ۴ بنگرید.

۲۹. مترجم فارسی باید بیافزاید ابن حوط اللّه ۶۱۲-۵۴۹ق از جمله دانشمندان اندلسی و جامع فنون ادب و لغت و فقه بود و در مغرب کسی به اندازهٔ او سماع نداشته است و چندی قاضی اشبیلیه و قاضی قرطبه و مرسیه بود و در غرناطه درگذشت. صاحب روضات می‌گوید که مردم اسپانیا کلمهٔ حوث و عود را به فتح اول گویند و در تصغیر لام مشددی بر آن الحاق کنند و این لام در مونث مفتوح و در مذکر مضموم باشد (لغت‌نامهٔ دهخدا).

۳۰. مترجم فارسی می‌افزاید که ابن مضاء ۵۹۲-۵۱۳ق ملقب به قاضی الجماعة مولدش در قرطبه بود و در علومی نظیر طب و کلام و حساب و هندسه و اصول و حدیث بصیرت کامل داشت. چند صباحی قاضی فاس شد.

آنان به ادب و هنر می‌پرداخت. این حوزه همانی بود که در زمان ابن عربی، جمعی کثیر به آن می‌پرداختند. اما اگر آدمی به دقّت، حکایات و اشعاری راکه در محاضرةالابرار نقل شده است، بخواند در می‌یابد که ابن عربی تا آن حدّ به رشتهٔ ادب و هنر علاقه نشان می‌داد و آن را در آثار خود به کار می‌برد که این دانش، ابزاری برای تحصیل معارف عالی‌تر باشد[۳۱]. این معنا را می‌توان به وضوح در مقدمهٔ کتاب دید، آنجا که به ظاهر می‌خواهد «بی ثمری» این گونه علوم را توجیه کند، به صوفیانِ اندلسیِ معروفی نظیر ابن مجاهد و مریدش، ابن قسوم اشاره می‌کند که بهرهٔ وافری از ادب و هنر داشتند. بالاخره باید به علاقهٔ اساسی ابن عربی به شعر اشاره شود که وی خود، علّت این امر را آن می‌داند که یک شاعر است. از دیوان المعارف و دیوان اشعار او و نیز اشعاری که در مدخل هر بابی از فتوحات نقل می‌کند، گرفته تا کتاب ترجمان الاشواق، پیداست که وی هزاران بیت شعر سروده است. از نظر او شعر ابزاری دقیق و مناسب برای انتقال حقایق الهی معیّنی است. از اینجاست که وی به خوانندگان فتوحات این انذار را می‌دهد، خوانندگانی که شاید می‌کوشند ابیاتی راکه مدخل هر فصل و باب آمده است، نادیده گیرند: «در اشعاری که در اوّل هر باب از این فصول آورده‌ام دقّت کن زیرا حاوی علوم دقیقی از این نوع است تا آنجا که می‌خواستم در آنها نکته‌ها بگویم که آن را در نظم بیابی زیرا در کلام ناگفته می‌ماند و در نظم حاوی نکاتِ افزونی نیز هست.»[۳۲] بعدها خواهیم دید که چگونه ابن عربی به مکاشفه‌ای

---

۳۱. مترجم فارسی باید بگوید که از این مطلب نباید استغراب کرد زیرا مولانا جلال‌الدین نیز با آنکه به عنوان شاعر توانای شعر فارسی شناخته می‌شود ابداً شعر دوست نداشت، خود وی در فیه ما فیه می‌نویسد: «آخر من تا این حد دل دارم که این یاران که به نزد من می‌آیند از بیم آنکه ملول نشوند شعری می‌گویم تا به آن مشغول شوند واگر نه، من از کجا و شعر از کجا؟ واللّه که من از شعر بیزارم و پیش من از این بتر چیزی نیست.... در ولایت و قوم ما از شاعری ننگ‌تر کاری نبود ما اگر در آن ولایت می‌ماندیم موافق طبع ایشان می‌زیستیم و آن می‌ورزیدیم که ایشان خواستندی.» مولانا: فیه ما فیه، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، امیر کبیر، نشر ۳، ۱۳۶۲ش، ص ۷۴. م

۳۲. فتوحات ج ۴، ص ۲۱ (متن: و اجعل بالک فی کل منظوم فی اوّل کل باب من ابواب هذا الکتاب فانه یتضمن من علوم ذلک الباب علی قدر ما اردت ان انبه فیه علیها تجد فی النظم ما لیس فی الکلام فی ذلک الباب فنزید علما بما هو علیه ما ذکرته فی النظم.م)

دست یافت که در آن فرشته‌ای را دید که برای وی سورة‌الشعراء رایه هیأت قطعه‌ای از نور هدیه آورد؛ پیامد نزول این فرشته آن شد که او یکی از مجموعه‌های اشعار خود، یعنی دیوانُ المَعارف را سرود.[۳۳]

تحصیلات کلامی و فلسفی

همانطور که دیدیم در زمان ابن عربی، دوحوزهٔ دینی و ادبی بسیار وسیع و گسترده وجود داشت؛ درست عین همین نکته را می‌توان در حوزهٔ علوم عقلی که در قرن دوازدهم میلادی در محافل فکری اندلس جریان داشت، منظور کرد. ولی آیا می‌توان گفت که آشنایی وی با علومِ کلام و فلسفه مانند تبحّرِ وی در زمینهٔ ادب و شعر و علوم دینی بود؟ به راستی کلام و فلسفهٔ ابن عربی تا چه حدّ معتبر و علمی بود؟

در ابتدا تأکید بر این حقیقت، بسیار حائز اهمیت است که اعتنای ابن عربی به آثاری که ماهیت تعلیمی داشتند، نه فقط در زمینهٔ فلسفه بلکه حتی آثار منسوب به حوزهٔ تصوّف، نسبتاً قدری دیرتر روی داد. تنها به سال ۵۸۶/۱۱۹۰، یعنی حدوداً دوازده سال بعد از شروع رسالت روحانی‌اش بود که برای نخستین بار به هدایت شیخ خود، یوسف الکومی با رسالهٔ قشیریه آشنا گشت، رساله‌ای که در زمرهٔ معتبرترین آثار اهل تصوّف به شمار می‌آمد «من تا آن زمان هرگز دربارهٔ رسالهٔ قشیریه یا سایر آثار مشابه آن چیزی نشنیده بودم. من حتی معنی اصطلاح تصوّف را به درستی نمی‌شناختم.»[۳۴] اما خیلی زود جبران مافات کرد؛ لااقل در حوزهٔ تصوّف اینگونه می‌نمود. تاریخنگار معروف ابن عبدالمالک المراکشی (۷۰۳/۱۳۰۳ وفات) حکایت می‌کند ابن عربی از بس که به مطالعهٔ رسالهٔ قشیریه مشغول گشته بود، به وی لقب القشیری داده بودند.[۳۵] اگر فهرستی مختصر و موجز از نویسندگانی فراهم آوریم که دربارهٔ تصوّف قلم می‌زدند و ابن عربی در آثار خود به آنها ارجاع داده است، آنگاه در

---

۳۳. بنگرید به فوق، بخش آخر. ۳۴. صوفیان اندلسی، ص ۷۱.

۳۵. الذیل و التکمله، ج ۴، ص ۴۹۳. (مترجم فارسی باید بگوید که این اثر به فارسی نیز درآمده است، قشیری: رسالهٔ قشیریه، ترجمهٔ قدیمی، به اهتمام فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹ش.)

می‌یابیم که حتی یکی از مشهورترین آنان نیز از قلم نیفتاده است: غزالی و تَرمَذی و نِفرّی و عبداللّه انصاری و سُلمی و قُشیری و مُحاسبی و ابوطالب مکّی و غیرهم. حتی از ابن عریف، ابن قسیّ، ابن مَسَرّه، و ابن برّجان، نیز نام برده می‌شود، همانگونه که پیشتر دیدیم، اینان جملگی از نویسندگانی هستند که ابن عربی در اندلس در حوالی سال ۵۹۰/۱۱۹۳ به مطالعهٔ آثارشان مشغول بود.

اما پاسخ سؤال دوم را می‌توان در مقدمهٔ کتاب فتوحات مکیه یافت.[۳۶] بر اساس گفتهٔ ابن عربی، کلام، علمی مفید و سودمند است، اما سودمندی آن محدود و اندک است. او توضیح می‌دهد که غَرَضِ اصلیِ متکلّمان در تأسیسِ قواعد و نظاماتِ این علم آن بود که به مَدَدِ آن از دین در مقابل خصم دفاع کنند: خصم کسانی بودند که به مَدَدِ مباحثات عقلی یا به انکار وجود خدا باور داشتند و یا آنکه حدّاقل برخی اصول معتقدات دینی، نظیر اسماء الهی، نبوت، معاد و غیرهم را تکذیب می‌کردند. اهلِ کلام بر خود الزام می‌داشتند تا همان اسلحه‌ای را به کار بَرَند که رقبایشان به کار می‌گرفتند تا به سستی دین و ایمان پردازند و از این روی آثاری که اهل کلام پدید آوردند، سودمند می‌نمود. به هر حال ابن عربی بر آن است که کلام، تنها برای معدودی از نفوس لازم است و در شهر وجود یک متکلّم کافی است. (شخص وحید یکفی منه فی البلد)[۳۷]. او نیز به این باور داشت که میان متکلّمان دورهٔ قدیم و اخیر، تمایز بیّن وجود دارد،[۳۸] ابن عربی بارها وبارها به امام الحَرمین[۳۹] (۵۰۵/۱۱۱۱ وفات) و ابو اسحاق اسفراینی[۴۰] و غزّالی[۴۱] ارجاع می‌دهد و این هر سه، از مشهورترین نمایندگانِ مکتبِ اشعری به شمار می‌آیند، اما در عین حال این نکته، مانع از آن نشد تا در برخی از موارد به اِنتقاد از آراءِ آنان پردازد. البته نباید از خاطر برد که او به سایر متکلّمانِ مشهور نظیر

---

۳۶. فتوحات، ج ۱، ص ۵۰-۳۴

۳۷. فتوحات ج ۱، ص ۳۶.

۳۸. فتوحات ج ۲، ص ۲۸۹.

۳۹. فتوحات ج ۱، ص ۱۶۲ و ج ۲ب، ص ۲۸۹ و ج ۴، ص ۵۲.

۴۰. فتوحات ج ۱، ص ۲۰۴ و ج ۲، ص ۱۳۴ و ۲۸۹.

۴۱. وی بارها از غزالی نقل قول می‌کند، مثلا در فتوحات ج ۲، ص ۱۰۳ و ۲۶۲ و ۲۸۹ و ۳۴۵ و ج ۴، ص ۸۹ و ۱۰۶ و ۲۶۰.

امام فخر رازی (۱۲۰۹/۶۰۶ وفات) نیز نظر داشت و بر آنها تیز خرده می‌گرفت[۴۲]، اگرچه عجالتاً وی می‌کوشید تا او را به ترک تفکّر دنیوی و بازگشت به طریقت دلالت کند. «پس تو را چه افتاده است که به این ورطهٔ هولناک گرفتار آمدی و از طریقت باز ماندی و ریاضت و مجاهدت و خلوتی را رها ساختی که پیامبر (ص) به آن فرمان داده است.»[۴۳] دلیلی بر این فرض تاریخی در دست نیست که میان این دو نفر ملاقاتی افتاده باشد، اگر چه نشانه‌ای از نامه‌ها یا نامه ی که ابن عربی به وی نوشته باشد، نیز در دست نیست. اگر این گفته را که در یکی از نُسَخ خطّی آثار ابن عربی که متنی کوتاه به نام رساله فی وجوه القلب است، بپذیریم، آنگاه به نظر می رسد که ابن عربی آن را برای دفاع از رازی و اهتمام وی نوشته است.[۴۴]

در زمان ابن عربی، مکتبِ اشعری در اندلس و نیز در تمامی جهان اسلام شیوعی تام داشت و کتاب ارشاد امام الحرمین یکی از پر خواننده‌ترین آثار کلامی به شمار می‌رفت[۴۵]. با این وصف، در میان صوفیان و اهل علم اندلسی بودند کسانی که مایل به مکتبِ معتزلی بودند، چنانکه در اشارات گوناگونی که در فتوحات آمده است، به این معنا تصریح شده است[۴۶]، از جمله می‌گوید: «من ابوعبداللّه بن الجنید را دیدم که یکی از شیوخ طریقت بود. وی اهل قبرفیق از حومهٔ رُنده بود و به مذهب معتزلی باور داشت. دیدمش که از تخلّق به اسم قیومیت مردم را باز می‌داشت و من این مطلب از

---

۴۲. رسالة الی الامام الرازی، در مجموعهٔ رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸، ترجمهٔ میخائیل والس در Etudes traditonnelles جولای و اکتبر، سال ۱۹۶۱.

۴۳. رساله الی الامام الرازی، ص۴ (متن: فما لک یا اخی تبقی فی هذه الورطة و لا تدخل طریق الریاضات و المجاهدات و الخلوات التی شرعها رسول الله.م)

۴۴. بنگرید به عثمان اسماعیل یحیی، تاریخ مؤلفات، شمارهٔ ۶۲.

۴۵. بنگرید به Le Monde des Ulemas ص۱۸۸.

۴۶. فتوحات ج۲، ص۱۸۲ و نیز فتوحات ج۳، ص۴۵ و ج ۴، ص۷۹. (متن: و لقیت اباعبداللّه بن جنید من شیوخ الطائفة من اهل قبرفیق من اعمال رندة و کان معتزلی المذهب فرأیته یمنع من التخلق بالقیومیة فرددته عن ذلک من مذهبه، فانه کان یقول بخلق الافعال للعباد. فلما رجع لی قولنا و بنت له معنی قوله تعالی ارجال قوامون علی النساء، فقد اثبت لهم درجة فی القیومیة و کان قد اتی الی زیارتنا فلما رجع الی بلده مشیت الی زیارته فی بلده فرددته و جمیع اصحابه عن مذهب فی خلق الافعال فشکر اللّه علی ذلک.م)

مذهب او را ردّ می‌کردم. او می‌گفت بنده‌گان خالق افعال خود می‌باشند، ولی همین که به گفتهٔ ما رسید و مطلبی از گفتهٔ ما را در خصوص قرآن ۳۴/۴ شنید، یعنی این آیه که «الرجال قوامون علی النساء» و من آن را چنین تفسیر کردم که خداوند صفت قوام و قیومیت را در وصف ما به کار برده است، طالب دیدار ما شد. با آنکه به شهر خویش باز گشته بود، من به شهر او رفته و او را دیدم و خود وی و تابعانش را به ترک این باور که خلقِ اعمال توسّط بندگان است، دلالت کردم.»

این اشاره، درست مانند نامهٔ وی به رازی، نباید سبب گمراهی گردد: ابن عربی تمایل داشت علی العموم روش متمایز و متفاوتی از تقسیم مردم به دو گروه معتزله و اشاعره، اخذ نماید. در بیشتر موارد تنها به این خرسند بود که موقعیت و منظرهایی را تفهیم سازد که دیگران اقتباس کردند و از حقیقت دور ماندند و عاقبت آنها را مردود می‌ساخت، بی آنکه خود نیز بدان اشتغال یابد. در حقیقت، به نظر می‌رسد که ابن عربی تنها به ردّ آن دسته از آرای هر دو مکتب پرداخته باشد که معطوف به جنبهٔ افراطی آنها در عقل‌گرایی و استدلال می‌شد. از نظر او عقل نمی‌تواند به یقین کامل دست یابد و هر کس که به افراط جای خویش را به دلگرمی آن مستحکم می‌کند، خود به خود، محکوم بر آن است که تنها به حقایق نسبی دست یابد ولو آنکه خود به غلط باور کند که این حقایق مطلق‌اند. این بدان معناست که همان مشاجراتی که اهلِ کلام را به فِرَقِ گوناگون تقسیم می‌سازد، فقهاء را نیز به طوایفِ مختلف منقسم می‌سازد، یعنی هیچ احدی در اشتباه کامل نیست و هیچ کسی نیز مطلقاً بر حقّ نیست. صفحاتِ عدیده‌ای در نوشته‌های ابن عربی وجود دارد که به طرح و حل و بحث مسألهٔ نسبت اعمال به فرد انسانی، اختصاص یافته است و این، آشکارا نشان می‌دهد که به رغم مطلبی که فوقاً نقل شد، او عَلَی القطع و به صراحت، موقف معتزله را در این خصوص مردود نمی‌دانست، امّا می‌کوشید نشان دهد که آنان در چه آرائی صائبند و در چه آرائی به اشتباه رفته‌اند.[۴۷]

این نکته بدان معناست که آرائی که ابن عربی توصیف کرده است، گاهی موافق با

---

۴۷. برای نسبت اعمال به فرد انسانی بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۱۷۷ و ج ۲، ص ۶۶ و ۲۰۴ و ۶۰۴ و ۶۸۱ و ج ۳، ص ۸۴ و ۲۱۱ و ۳۰۳.

نظرات اشعریه است و گاهی نیز به باورهای اهل اعتزال می‌ماند. البته، گاهی نیز به‌ندرت، در توافق با هر دو گروه به طور مساوی ظاهر می‌شود. با این وصف، وی، خود توضیح می‌دهد که شخصاً به این استنتاج رسیده است که طریقی متفاوتی از هر دو طایفه بر گزیده است. نمونهٔ خاصی از این قضیه را می‌توان در بحث پر مشاجرهٔ رؤیت خدا در عالَمِ بعد یافت، بحثی که می‌دانیم بارها و بارها اهل اعتزال را از طرفداران مکتب اشعری جدا ساخته است. از نظر ابن عربی، معتزله درست می‌گفتند (صدقت المعتزله) که باید امکانِ رؤیتِ خدا را انکار کرد، زیرا تمامی آنچه شخص در آن خیره می‌گردد، همچون ردائی خواهد بود که نامش «رداءالکبریائیة» است و این رداء مخلوق بنفسه است. لذا ما همان کبریائی هستیم که خداوند به دست خویش بر تن خود کرده است «نحن عین الکبریائیة علی ذاته». نتیجهٔ درست این مطلب آن است که به تعبیری، هر آنچه راکه ما می‌توانیم بنگریم، خویشتن خودمان است. به هر حال چند سطر بعد، ابن عربی بیان می‌دارد که اشاعره نیز، از جنبهٔ دیگری، بر حق بودند (فصدق الاشعری) که بر امکان رؤیت تأکید داشتند زیرا حجابی که مانع است در رؤیت خداوند، خود دلالت بر محجوب می‌کند (الحجاب شهد المحجوب).[۴۸]

ابن عربی همین منظری را در لحاظ به فلسفه فرا چشم دارد، که در نظر به علم کلام اخذ کرده بود. همانگونه که خود می‌نویسد: دانشِ فیلسوف تماماً باطل و بیهوده نیست «الفیلسوف لیس کل علمه باطلا».[۴۹] او این منظر خویش را دربارهٔ فلسفه، در خلال فصل ۲۲۶ از فتوحات روشن کرده است؛ این فصل اختصاص به بحث اراده دارد و می‌نویسد[۵۰] «ما می‌گوییم که در اینجا از تفکّر بازمی‌مانیم زیرا عقل، صاحب اندیشه را وارثِ مکر و فریب و ناراستی می‌نماید و در اینجا هیچ چیزی نیست که نتوان به طریق

---

۴۸. فتوحات ج ۴، ص ۲۴۵. ۴۹. فتوحات ج ۱، ص ۳۲.

۵۰. فتوحات ج ۲، ص ۵۲۳ (متن: فنحن نقول ما ثم و نمنع من الفکر جملة واحدة لانه یورث صاحبه التلبیس و عدم الصدق و ما ثم شیء الا و یجوز ان ینال العلم به من طریق الکشف و الوجود و الاشتغال بالفکر حجاب و غیرنا یمنع هذا و لکن لا یمنعه احد من اهل طریق الله بل مانعه انما هو من اهل النظر و الاستدلال من علماء الرسوم الذین لا ذوق لهم فی الاحوال کافلاطون الالهیّ من الحکماء فذلک نادر فی القوم و تجد نفسه یخرج مخرج نفس اهل الکشف و الوجود.م)

کشف و وجود حاصل نکرد، دلمشغولی به تفکّر حجاب است و غیر ما را از این باز می‌دارد ولی احدی را از طریق خداوند باز نمی‌دارد بلکه مانع او در وهلهٔ اوّل از ارباب نظر و استدلال است که از علماء رسوم حاصل آمده است و اینان، هیچ ذوقی در احوال ندارند، اما افرادی نظیر افلاطونِ الهی در میان فلاسفه نادر است که نفس خویش را برون از خویش دید و در فرازگاهِ کشف و شهود به مشاهده رسید.»

مطلب فوق می‌رساند که از نظر ابن عربی، تنها فیلسوفِ حقیقی است که اسمِ حکیم بر او صادق می‌آید (حکیم را در اینجا باید مترادف با عارف و gnostic دانست) و او کسی است که شوق آن دارد تا معرفتِ خود را از طریق کشف و شهود و تجربهٔ امر روحانی به کمال رساند. نمونهٔ ممتاز این نوع از فیلسوف همانی است که ابن عربی در فقرهٔ فوق‌الذکر از وی یاد کرد، یعنی افلاطون الهیّ؛ خلاصه آنان که تنها بر عقل خویش اعتماد می‌کنند، به جزئی از حقیقت دست خواهند یافت و شیخ الاکبر می‌کوشد این نکته را در فصلی مطوّل از فتوحات[۵۱] به خوبی تفهیم سازد و در این فصل با تمثیلِ عظیمِ معراجِ دو تن، آن را تشریح می‌نماید: یکی از این دو، مؤمنی است که به رسول خویش اقتداء می‌کند و دیگری فیلسوفی است که بر تشحیذِ ذهنی خویش اعتماد دارد و بر برهان و استدلال تکیه می‌کند تا به حقیقت دست یابد. هر جا که مردِ مؤمن دست به دامن پیامبر خود می‌زند تا هدایت جوید، فیلسوف بر آن است که می‌تواند سفرِ سماوی خویش را خود، بنفسه به پایان رساند. عاقبتِ این داستان را به سادگی می‌توان حدس زد. به هر یک از آسمان‌ها که می‌رسند، پیامبری که در آن آسمان مقیم است، به استقبال و تهنیتِ فردِ مؤمن می‌آید و وی را به اسرار نهفته در آنجا فائز می‌گرداند و معرفتِ راستینِ آن آسمان را به وی می‌آموزد. اما فیلسوف به دلالت فرشتهٔ آسمانی تنها به اندکی از آن اسراری نایل می‌گردد که در خور موقف و مقام وی و آن آسمان است. هنگامی که به آخرین آسمان، آسمان هفتم، که ساکنش حضرت ابراهیم خلیل است، می‌رسند، فیلسوف در می‌یابد که دیگر طاقت رفتنش نیست و از ادامهٔ سفر معذور است، به او می‌گویند باید مراحلِ طی شدهٔ قبلی را بار دیگر از سر گیرد و تقلیب

---

۵۱. فصل ۱۶۷ از فتوحات ج۲، ص۲۷۳ به بعد. این فصل را S.Ruspoli به فرانسه ترجمه کرده است بنگرید به *L'Alchimie du arfait*، پاریس، ۱۹۸۱.

گردد و عاقبت، تمامی اسفاری را که همان مؤمن مزبور انجام داده است، بپیماید، اما مؤمن مزبور راه خویش را ادامه داده و وافد به محضر الهی خواهد بود.

خود ابن‌عربی شخصاً با کسانی مواجه شد که آنان را فیلسوفانِ غیرِ معتقد می‌نامید. در مقامی، وی یکی از آنان را دید، در اندلس به سال ۵۸۶/۱۱۹۰ فیلسوفی را دید که منکر معجزات و خوارق عادت بود. «به عنوان نمونه، روزی ما را در مجلسی به سال ۵۸۶ق با فیلسوفی ملاقات اتفاق افتاد، او منکر نبوت بود از آن حیث که مسلمانان اثبات می‌کردند، و او جملهٔ چیزهایی را که انبیاء به معجزه و خَرقِ عادت آورده بودند، انکار می‌کرد و از حقائقِ الهی اعراض می‌نمود. زمان زمستان و برودت بود و ما در آن در مجلس منقلی داشتیم که آتش در آن بود. مُنکرِ کذّاب می‌گفت: مردم می‌گویند ابراهیم (ع) در آتش رفت و نسوخت، حال آنکه طبیعت آتش سوختن است و هرچه در آتش افتد، باید بسوزد. لذا آن آتش که در قرآن و در قصهٔ ابراهیم خلیل آمده است، آتش ظاهری نیست بلکه مراد، آتشِ غضب و کینهٔ نِمرود است که بر او افتاده بود و افتادن ابراهیم در آن آتش، به این معناست که به غضبِ نمرودی دچار گشت، اینکه آتش او را نسوخت، یعنی آن غضبِ ستمکار در او کارگر نیفتاد و به مددِ حجّت الهی توانست آن آتش را خاموش کند، زیرا دلیل آورد که آنچه غروب می‌کند، نمی‌تواند خدا باشد. آن فردِ مُنکِر در این خصوص دلایلی اقامه کرد و چون از گفتن فارغ شد، یکی از حاضران مجلس که در اینگونه احوال اهل مقام و کشف و تمکّن بود، روی سخن به او کرد و گفت: اگر به تو نشان دهم که خداوند در آنچه فرموده است، راست گفته است و آتشِ سوزان، ابراهیم را نسوخت و خداوند آتش را بر وی بَرد و سلام ساخت و در این مقام یعنی مقام ابراهیم، من دلیل آورم که او راست می‌گفت، آیا آن را در حق من کرامت می‌دانی یا خیر؟ شخص منکر گفت: چنین نتوانی کرد. آن شخص به وی گفت: آیا این آتش که در این منقل است، می‌سوزاند؟ گفت: آری. شخص به وی گفت: پس درست ببین و دریاب؛ و آنگاه پاره‌ای از آتش در دامنِ آن شخصِ منکر انداخت و مدتی در لباس او باقی ماند، شخص منکر به دست خود آن را گرفت و در نهایت تعجّب دید که آتش نمی‌سوزاند. بعد آن را در منقل انداخت. سپس به شخص منکر گفت دستت را نزدیک بیاور و چون آتش را به دست او نزدیک

ساخت، دستش بسوخت. به شخص منکر گفت، امر خداوند نیز چنین است، زیرا آتش به دستور خداوند می‌سوزاند[۵۲] و به دستور خداوند از سوختن باز می‌ماند و خداوند فاعلِ لما یشاء است و هرچه بخواهد می‌کند. شخص منکر تسیلم شد و مطلب را پذیرفت.»[۵۳]

---

۵۲. مترجم فارسی می‌افزاید که مولانا همین دقیقه را در ضمن حکایتی در دفتر اوّل آورده است، پادشاه جهود آتشی افروخت و بت در کنار آتش گذاشت و هر کسی را که به بت سجده نمی‌کرد در آتش می‌افکند. زنی را با طفل آوردند و به مادر گفتند بت را سجده کن و چون امتناع ورزید، طفل را در آتش انداختند. طفل نسوخت و از میان آتش به مادر گفت دلنگران نباشد که در این آتش نسوخته است. شاه جهود رو به آتش کرد و گفت:

رو به آتش کرد شه کای تندخو — آن جهان‌سوز طبیعی خوت کو؟
چون نمی‌سوزی چه شد خاصیتت — یا ز بخت ما دگر شد نیتت؟
گفت آتش من همانم ای شمن — اندر آ تا تو بینی تاب من
طبع من دیگر نگشت و عنصرم — تیغ حقم هم به دستوری برم
آتش طبعت اگر غمگین کند — سوزش از امر ملیک دین کند
آتش طبعت اگر شادی دهد — اندرو شاید ملیک دین نهد

مولانا: مثنوی، دفتر ۱، به اهتمام توفیق سبحانی، روزنه ۱۳۷۸ش، ص۳۸ بیت ۸۲۳ به بعد.

۵۳. فتوحات ج ۲، ص ۳۷۱ احتمال بسیار دارد که این فرد گمنام خود ابن عربی بوده است که به قوت اعجاز خویش این مکالمه را صورت داده است. (متن: مثل ما اتفق لنا فی مجلس حضرنا فیه سنة ست و ثمانین و خمسمائة وقد حضر عندنا شخص فیلسوف ینکر النبوة علی الحدّ الذی یثبتها المسلمون و ینکر ما جائت به الانبیاء من خرق العوائد و ان الحقائق لا تتبدل و کان زمان البرد و الشتاء و بین ایدینا منقل عظیم یشتعل نارا فقال المنکر المکذب ان العامة تقول ابراهیم (ع) القی فی النار فلم تحرقه و النار محرقة بطبعها الجسوم القابلة للاحراق و انما کانت النار المذکورة فی القرآن فی قصة ابراهیم الخلیل عبارة عن غضب نمرود علیه و حنفه فهی نار الغضب و کونه القی فیها لان الغضب کان علیه و کونها لم تحرقه ای لم یؤثر فیه غضب الجبار لما ظهر به علیه من الحجة بما اقامه من الادلة فیما ذکر من افول الانوار و انّها لو کانت الهة ما افلت فرکب له من ذلک دلیلا فلما فرغ من قوله قال له بعض الحاضرین ممن کان له هذا المقام و التمکن فان اریتک انا صدق ما قاله اللّه تعالی فی النار آنهالم تحرق ابراهیم و ان اللّه جعلها علیه کما قال بردا و سلاما و انا اقوم لک فی هذا المقام مقام ابراهیم فی الذب عنه لا ان ذلک کرامة فی حقی فقال المنکر هذا لا یکون فقال له الیست هذه هی النار المحرقة قال نعم قال تراها فی نفسک ثم القی النار التی فی المنقل فی حجر المنکر و بقیت علی ثیابه مدة یقلبها المنکر بیده فلما رآها ما تحرقه تعجب ثم ردها الی المنقل ثم قال له قرب یدک ایضا منها فقرب یده فاحرقته فقال له هکذا کان الامر و هی مأمورة تحرق بالامر و تترک الاحراق لذلک و اللّه تعالی فاعل لما یشاء فاسلم ذلک المنکر و اعترف.»

مشهورترین فیلسوف اندلسی که ابن عربی با وی ملاقات کرده است، ابن رشد است. خواننده به یاد خواهد آورد حکایت ملاقات این دو را در قرطبه در زمانی که ابن عربی پانزده ساله بود. در همین فقره از فتوحات که ذکر این ملاقات آمده است[۵۴]، به دومین ملاقات خود با ابن رشد اشاره و آن را تشریح می‌کند (البته اگر بتوان چنین کلمه‌ای را به کار برد و از ملاقات ظاهری سخن گفت، زیرا گویا این مواجه در بیرون از عالَمِ مادی صورت گرفته بود)، ابن رشد همان مردی است که شرحی بزرگ بر مابعدالطبیعهٔ ارسطو نوشت. «بعد از این، ملاقاتِ ثانیِ ما حاصل شد و در عالم واقعه به صورتی رخ داد که میان من و او حجابی رقیق حائل بود به طوری که من می‌توانستم او را ببینم و او قادر به دیدن من نبود و بر جایگاه من اطّلاعی نداشت و او به خود مشغول بود و از من غافل، گفتم او در طلب چیزی است غیر آنچه در آنیم.»

این نکته معلوم می‌دارد که ابن عربی به وضوح میان دو نوع گوناگون از فیلسوفان تمایز می‌نهد. از سویی فیلسوفِ کافری است که مجازاتش آن است که در جهنم باقی بماند تا به سبب همان غفلتی رنج کشد که کثیری از مؤمنانِ غافل در این جهان بر خود خریده‌اند[۵۵] (بر خلاف مومنی که در فردوس برین به معارفی مخلّد خواهد گشت که در این جهان، فیلسوفِ منکر در پی‌اش بود). از سوی دیگر، فیلسوف معتقدی نظیر ابن رشد قرار دارد. یقین است که او بر گروه اوّل تقدّم دارد اما قابلیات وی محدود باقی خواهد ماند؛ او هرگز به آن سطح از معرفت دست نخواهد یافت که اولیاء بر آن دست دارند. لذا «افلاطون الهیّ» یک استثناء است و یک استثناء نیز باقی خواهد ماند و بدیهی است که ابن عربی جز افلاطون، کس دیگری را در میان فیلسوفانِ معاصرِ خود، سراغ ندارد، که همپایهٔ او باشد.

هر گاه کسی آثار ابن عربی را بخواند، نمی‌تواند مانع این دریافت خود گردد که

---

۵۴. فتوحات ج ۱، ص ۱۵۴. (متن: ثم اردت الاجتماع به مرة ثانية فاقيم لی رحمه الله فی الواقعة فی صورة ضرب بينی و بينه حجاب رقيق انظر اليه منه و لا يبصرنی و لا يعرف مكانی و قد شغل بنفسه عنی فقلت انه غير مراد لما نحن عليه.م)

۵۵. فتوحات ج ۲، ص ۲۸۴ در اینجا ابن عربی قضیهٔ فیلسوف و منکر دیگری را نقل می‌کند که تحت تأثیر ابن عربی توبه کرد.

دانش ابن عربی از فلسفه بسیار اندک بود، اگر چه او خود، تمایلی نداشت که بر این اندک بیافزاید. داوری او در خصوص کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة اثر فارابی (۳۳۹/۹۵۰ وفات) نمونهٔ بسیار خوبی است که اکراه وی را در دانش فلسفی ظاهر می‌سازد. «دانشِ برخی کافران را در کتابی به نام المدینة الفاضلة دیدم که شخصی در شهر مرشانةالزیتون به دست داشت و من، قبلاً این کتاب را ندیده بودم. کتاب را از دستش گرفتم و آن را باز کردم؛ نخستین چیزی که چشمم بر آن افتاد، این گفتهٔ مؤلّف بود که: در این فصل بر آنم تا به اثبات خدایی کوشم که در این عالَم است. مؤلّف نگفت خداوند (=اللّه) بلکه فقط گفت خدایی (=اله). از این گفته تعجّب کردم و کتاب را به سوی صاحبش پرت کردم و تا کنون نیز بر آن کتاب نظر نیانداختم.»[۵۶] آیا ابن عربی تظاهر می‌کرد که اسم نویسندهٔ کافر آن کتاب یعنی المدینة الفاضلة را نمی‌داند یا واقعاً اسم فارابی را تا آن موقع نشنیده بود؟ نخستین احتمال به صحّت نزدیک‌تر است. از آنجا که ابن عربی کتاب احیاءُ علومِ الدّین غزالی را خوانده بود، لاجرم باید بر کتاب مقاصدالفلاسفهٔ غزالی نیز نظری انداخته، ولو آنکه آن را به دقّت نخوانده باشد، حداقل باید تهافت غزالی را خوانده باشد زیرا غزالی در این اثر به ذکر ایراداتی بر فیلسوفان پرداخته بود. باید توجّه داشت که ابن عربی در تمامی آثارش ادنی اشاره‌ای به ابن سینا یا کندی یا حتی ابن طُفیل که یک فیلسوف اندلسی، نظیر خود او و اندکی متقدّم‌تر از او بود، نمی‌کند. اگر وی اعتقاداتی می‌داشت که بنیانش بر آراء این فیلسوفان بود، ولو آنکه در اساس بر آنها انتقاد می‌کرد، به ذکر آن می‌پرداخت، پس او به ذکر آن‌ها نپرداخت زیرا آنها را شایان ذکر نمی‌دانست. به رغم این اشاره که وی به تمجید مجلسی می‌پردازد که پیش از این ذکرش آمد و با ابن رشد نیز ملاقات کرد، اما هیچ نشانی در دست نیست که آثار ابن رشد را خوانده باشد. از سوی دیگر او لااقل دو بار به ابن سید البطلیوسی (۵۲۱/۱۱۲۷ وفات) اشاره می‌کند که تعبیرِ فیثاغورسی از

---

۵۶. فتوحات ج۳، ص۱۷۸ (متن: و لقد رایت بعض اهل الکفر فی کتاب سماه المدینة الفاضلة رأیته بید شخص بمرشانة الزیتون و لم اکن رأیته قبل ذلک فاخذته من یده و فتحته لاری ما فیه فاول شیء وقعت عینی علیه قوله و انا ارید فی هذا الفصل ان ننظر کیف نضع الها فی العالم و لم یقل اللّه فتعجبت من ذلک و رمیت بالکتاب الی صاحبه و الی هذا الوقت ما وقفت علی ذلک الکتاب.م)

وحدت را مطرح کرده است. این حقیقت را می‌توان بارزتر دید آنگاه که می‌بینیم ابن سید مزبور به سبب تالیفاتش در نحو و لغت معروفیت داشت. بر طبق گفتهٔ آسین پالاسیوس که ظاهراً بی‌اطّلاع بود از این که ابن عربی به وی ارجاع داده است، به کتاب الحدائق وی اشاره می‌کند، این کتاب تنها اثر فلسفی بود که در محافل عقلی یهودیت اندلسی مطالعه می‌شد.[۵۷] در این اثر خاص، ابن سید یک منظومهٔ نوافلاطونی از قضیهٔ صدور طرح می‌افکند و آن را با عناصری از باورهای فیثاغوری در هم می‌آمیزد. از این روی، ابن عربی لاجرم به ذکر او می‌پردازد: «باور ابن سید بطلیوسی در علم توحید همان اعتقادات فیثاغوری بود و اینان کسانی بودند که توحید را به عدد، اثبات می‌کردند و آن را دلیل خود قرار می‌دادند که به احدیت رسیده‌اند.»[۵۸] بدیهی است که وی در اینجا به کتاب الحدائق اشاره دارد (یعنی به فصل چهارم کتاب که این باور فیثاغوری به علمِ اعداد را در آن طرح کرده است) اگر چه در کتابِ خلع النعلین نام کتاب مزبور را کتاب التّوحید ثبت می‌کند.[۵۹]

بر این فقدانِ معرفت در فلسفهٔ اسلامی باید غفلت فاحش از فلسفهٔ یونانی را نیز بیافزائیم. به جز چند ارجاع به کتاب سرالاسرار که کتاب متحولی است و منسوب به ارسطو است (ارسطوی مجعول)[۶۰] و به طرزی استثنائی در جهان اسلامی منتشر شده

---

۵۷. آسین پالاسیوس، *Orabs escogidas* ج ۲، ص ۵۶۲-۴۶۷ و نیز بنگرید به کربن: تاریخ فلسفهٔ اسلامی ص ۲۷-۳۲۵.

۵۸. فتوحات ج۳، ص۳۵۸ (متن: و کان رأیه (ابن السید البطلیوسی) فی علم التوحید رأی الفیثاغوریین و هم القوم الذین اثبتوا التوحید بالعدد و جعلوه دلیلا علی احدیة الحق.م)

۵۹. شرح کتاب خلع النعلین نسخهٔ خطی ورق ۹۳. جای شکی نیست که اثر مزبور از جمله آثاری است که عنوان آن کتاب الحدائق است و در فهرست آسین پالاسیوس چنین اسمی آمده است ولی ذکری از کتاب التوحید در میان نیست.

۶۰. التدبیرات الالهیة نشر نیبرگ، ص ۱۲۰ (مترجم فارسی کتاب باید بگوید که در این ترجمه فلسفهٔ عرب به فلسفهٔ اسلامی ترجمه شد به دلایلی که ذکرش خارج از حوصلهٔ این مقاله است. در عین حال نسخهٔ مترجم فارسی از التدبیرات این است: وجدت عنده سرالاسرار صنعة الحکیم الذی القرنین لما ضعف عن المشی معه... بنگرید به ابن‌عربی: رسائل ج۲، به اهتمام سعید عبدالفتاح، الانتشارات العربی، الطبعة الاولی، ۲۰۰۲م، بیروت لبنان، ص ۳۱۰.)

بود، و به جز چند ارجاع دیگر به کتاب العناصر اثر ابقراط[۶۱] و برخی تلمیحات به افلاطون و سقراط و ارسطو، که بسیار مختصر و بسیار مبهم صورت گرفته است، بدیهی است که وی آثار این فیلسوفان را نخوانده بود.[۶۲] اما یقین است که وی آرائی از عقاید نوافلاطونیان را می‌دانست، چنانکه پیش از این دیدیم، این آراء اقتباس از ابن مسرّه و رسائلِ اخوان الصّفاء بود.

عاقبت، شایان ذکر است که هیچ ارجاعی یا نقل قولی در آثار ابن عربی نتوان یافت که حاکی از آن باشد وی زبانی به جز زبان عربی و اندکی زبان بومی، زبان دیگری می‌دانست، این زبان بومی همان زبانی است که در آن روزگاران در اندلس در قرون وسطی به آن سخن می‌گفتند و البته باید زبان مادری او و چندین تن از مشایخ او بوده باشد. نتیجه آنکه (همان طور که آستین مطرح کرده است اما بی آنکه برای اثبات مدّعای خود مدرک و سند و منبعی ارائه دهد)[۶۳] اگر ابن عربی اندکی فلسفه و عرفان یهودی می‌دانست، بخصوص آیین قبالا، که در زمان وی در اندلس در آن دوره در اوج شکوفایی قرار داشت، احتمالاً می‌باید آن را در طی ملاقات‌هایش با ادیبانِ یهودی که عربْ‌زبان بودند، آموخته باشد. برای مثال او از یک گفت و گو سخن می‌گوید که روزی با یک ربّای یهودی دربارهٔ علائم و نشانه‌های سرّی مندمج در حرف باء داشت[۶۴] از این حکایتِ خاصّ روشن است که بر وی معلوم بود که تورات و قرآن با این حرف آغاز می‌شوند. به هر حال، اگر چه در خلال آثارش یقین می‌کنیم که وی به ندرت و عموماً به تورات اشاره و ارجاع می‌دهد[۶۵] اما به نظر می‌آید که هیچگاه به کتاب دلالة‌الحائرین اثر موسی ابن میمون رجوع نکرده است، این اثری‌ست که در

---

۶۱. فتوحات ج ۳، ص ۳۵۸.

۶۲. بنگرید به محاضرة ج ۲، ص ۲۴۲ که در آنجا اندرزی از یک فیلسوف را نقل می‌کند.

۶۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ترجمهٔ آستین، لندن، ۱۹۸۰م، مقدمه، ص ۲۳ به بعد.

۶۴. فتوحات ج ۱، ص ۸۳.

۶۵. بنگرید به فتوحات ج ۲، ص ۲۶۱ که می‌گوید «لا تقولن لشیء انی فاعل ذلک غدا الا ان یشاء اللّه (قرآن ۲۳/۱۸) فاخر الاستثناء و قدمه موسی فلم یصر فلو اخره لصبر و هذه الایة مذکورة باللسان العبرانی فی التوراة» تا آن‌جا که من می‌دانم تنها فقره‌ای که تورات می‌تواند نزدیک به این متن باشد در جامعهٔ سلیمان، (۶/۳) است ولی متن مورد نظر ما به زبان یونانی است و نه عبری.

تاریخ ۱۱۹۰م نوشته شده است و ابن سبعین آن را نقل کرده است. عین همین مطلب را باید دربارهٔ اطّلاعات وی از زبان فارسی گفت. اگر چه یاران و مصاحبان و شاگردان ایرانی وی بالاخص صدرالدین قونوی و اوحدالدین کرمانی (وفات ۶۳۵/۱۲۳۸) با وی مصاحب بودند، اما به طور خاصّ نمی‌توانست با آثارِ شیخ الاشراق که در حلب به سال ۵۸۷/۱۱۹۱ شهید شد، آشنا بوده باشد. با این وصف، کنکاش در آثارِ عظیمِ ابن عربی نشان می‌دهد که حتی ادنی اشاره‌ای به کتاب حکمة الاشراق یا سایر آثار سهروردی وجود ندارد.

برخی کسان به ابن عربی تحصیلات و تعالیم برگرفته از فرهنگ و ادب هندی را نسبت می‌دهند و فراتر از این می‌روند و ترجمهٔ یک رساله در یوگا به نام Amratkund (هود الحیات) را به وی نسبت می‌دهند زیرا این اثر را در ضمن جُنگی از آثار وی یافته‌اند که اغلب آنها موثّق است. اخیراً یک نسخهٔ خطی از این مجموعه را که تاریخ اواخر قرن نوزدهم دارد، در مجموعهٔ مراکشی اخیر دیدم. همان طور که ماسینیون و بعد از وی، عثمان اسماعیل یحیی به خوبی نشان داده‌اند، بدیهی است که این ادّعا یاوه و پوچ است.[66] به هر حال، مقاله‌ای که اخیراً چاپ شده است هنوز به تداوم این روایاتِ بی اساس تا امروز دامن می‌زند.[67]

۶۶. بنگرید عثمان یحیی، تاریخ مؤلفات، ص ۲۳۰.

۶۷. M.R. Tarafaldar مسلمانان بنگال در دورهٔ اخیر، در مجموعهٔ اسلام و جامعه، پاریس، ۱۹۸۶، ص ۱۰۷، یادداشت، ۴۲.

۵. اَرْضُ اللّهِ الواسِعَة

اَنَا القُرآن وَ السَّبْعُ المَثانی

ابن عربی به شاگردش قونوی می‌گوید: «چون به بَحرُ الروم از شهرهای اندلس رسیدم، بر خود حتم کردم که به دریا نروم مگر آنگاه که به تفصیل، احوال ظاهری و باطنی خودم را، آنقدر که خداوند بر من و از من تا آخر عمر برایم مقدّر کرده است، ببینم. سپس ابن عربی گفت: در نهایت افتقار و اعتناء به خداوند توجّه کرده و مراقبهٔ کامل بر پا ساختم تا خداوند همهٔ امور و احوال ظاهری و باطنی را تا آخرِ عمرم به من نشان داد حتی اینکه به مصاحبت پدر تو (اسحاق بن محمّد) و خودِ تو و احوال و علوم تو و ذوق و مقامات روحانی تو و همهٔ مسرات تو می‌رسم، همه را دیدم. بعد با بصیرت کامل و یقین صرف، سوار کشتی شدم و به دریا نشستم و درست همان‌ها اتفاق افتاد.» [۱]

به احتمال زیاد، این حادثه در الجزیرة یعنی جزیرةالخضراء [۲] به سال ۵۸۹/۱۱۹۳

---

۱. شرح فصوص الحکم جندی، ص۲۲۰-۲۱۹ (متن: ان شیخنا الاکمل خاتم الولایة الخاصة المحمّدی قال له: لما وصت الی بحر الروم من بلاد الاندلس عزمت عی نفسی ان لا ارکب البحر الا بعد ان اشهد تفاصیل احواله الظاهرة و الباطنة الوجودیة مما قدر اللّه علیّ و لی و منی و الی آخرعمری. قال فتوجهت الی اللّه فی ذلک بحضور تام و شهود تام و مراقبة کاملة فاشهد لی اللّه جمیع احوالی مما یجری ظاهرا و باطنا الی آخر عمری حتی صحبة ابیک (اسحاق بن محمّد) و صحبتک و احوالک و علومک و اذواقک مقاماتک و تجلیاتک و مکاشفاتک و جمیع حظوظک من اللّه ثم رکبت البحر علی بصیرة و یقین وکان ماکان و یکون من غیر اخلال و اختلال.م)

۲. برای الجزیرة بنگرید به دائرةالمعارف نشر ۲، ادریسی نزهة المشتاق به اهتمام دوزی، لیدن، ۱۹۶۸ ص۳-۲۱۲.

رخ داده است و ابن عربی این مکاشفه را دربارهٔ آیندهٔ خود و شاگردش دیده است. بندر اندلسی الجزیره به نام سبتة به سببِ دریایی که از آن می‌گذشت و مشرف به جبل الطّارق بود، بندری پر رفت و آمد بود و از این حیث جزیرةالخضراء نامیده می‌شد که جغرافیدانانِ عربْ‌زبان، معتقد بودند در اینجا حضرت خضر با حضرت موسی ملاقات کرده بود و می‌خواستند دیوار مربوط به آن دو یتیم را احیاء کنند[۳] و یقین است که شیخِ جوان، ابن عربی از اینجا به کشتی نشست و برای اولین بار به سال ۵۸۹ق عزم مغرب کرد. ابن عربی در بدوِ ورودش به الجزیره به دیدار شیخ ابراهیم بن طریف العباسی رفت[۴] که بر طبق گفتهٔ نویسندهٔ کتاب التکمله[۵] وی شاگرد ابو ربیع المالقی (وابسته به مکتب المریه[۶]) و شاگرد ابن مجاهد بود قبل از آنکه خود، شیخِ ابوعبداللّٰه القریشی (۵۹۹/۱۲۰۲ وفات) گردد.[۷]

ابن عربی بی درنگ در سبتة مقیم شد و نخسین سفر خود را به مغرب آغاز کرد. بدیهی است برای مدتی باید در سبتة مقیم می‌شد حداقل آنقدر که بتواند تحصیلات خود را نزد سه تن از محدّثان بزرگ به پایان رساند، این سه تن در آن موقع در شهر مزبور می‌زیستند و عبارتند از: عبداللّٰه الحَجَری (۵۹۱/۱۱۹۴ وفات) که در ماه

---

۳. حدیث مزبور در ذکر بلاد الاندلس ج۱، ص۶۸ و نیز زهری (قرن دوازدهم/ششم) در کتاب الجغرافیا، به اهتمام M. Hadj Sadok ثبت شده است.

۴. فتوحات ج۱، ص۶۱۷ که در اینجا ابن عربی می‌گوید وی شیخ را در الجزیره به سال ۵۸۹ دید و برای شرح حال او به روح‌القدس رجوع کنید و در آنجا یاد می‌کند که وی دوبار او را دیده است یکبار در سبتة همراه شاگردش حبشی (اینبار همان طور که بعدها خواهیم دید، حوالی سال ۵۹۴ بوده است). بنگرید به روح‌القدس، ۲۵، ص۱۱۹ و نیز صوفیان اندلسی، ص۱۲۸ و کتاب الکتوب، ص۹ در مجموعهٔ حیدر آباد دکن، ۱۹۴۸.

۵. تکلمه نشر بل، ۱۹۱۰، ص۴۰۲ و نیز صفی‌الدین بن ابی منصور، رساله، ص۱۱۱ و ۱۱۸ و ۱۱۲ و ۱۲۱ و شرح حالی که دنیس گریل به دست داده است، ص۲۱۸.

۶. برای ابو ربیع المالقی که خود شاگرد ابن العریف بود، بنگرید به فتوحات ۳، ص۵۰۸ و نیز ج۴، ص۴۷۴ و روح‌القدس، ص۹۹ و ۱۲۰ و صوفیان اندلسی، ص۱۰۱ و ۱۰۴ و ۱۲۹–۱۲۸ و ابن ابی منصور، رساله، ص۱۱۸. و شرح حال، ص۲۲۲.

۷. وی یک صوفی شهر اندلس بود که مرید ابو الربیع مالقی شد. ابن عربی، التجلیات، ص ۲۶۰ و رساله، اثر ابن ابی منصور، ص۸۸ و ۱۱۶–۱۱۱ و شرح حال، ص ۲۳۲.

رمضان سال ۵۸۹ق اجازهٔ روایت صحیح بخاری را به او داد[8]؛ ابن الصائغ[9] (۶۰۰/۱۲۰۳ وفات) که به ابن بَشکوال و یک صوفی دیگر که ابن عربی را کبریت احمر می‌خواند، اجازهٔ روایت داد[10]؛ و عاقبت، ایّوب الفهری (۶۰۹/۱۲۱۲ وفات) شاگرد ابن الحبشی و ابن بشکوال در علوم دینی بود ولی با ابو یَعزی و ابو مدین نیز صحبت داشت و عاقبت در جهادِ العقاب یا لا ناواس دِ تولسا Las Navas de Tolosa شهید گشت.[11] دیگر شخصی که در این اجتماع حاضر بود، قاضیِ شهرِ سبتة یعنی ابو ابراهیم بن یَغمور (۶۰۹/۱۲۱۲ وفات) بود. دوستی پایداری میان او و ابن عربی بر قرار شد و ابن عربی در فتوحات به نیکی از وی یاد می‌کند و به سببِ صداقتِ وقیرش او را می‌ستاید.[12] وی مَثَلِ اعلای یک قاضی و حاکمِ شهر به شمار می‌رفت: خشم بر وی دست نمی‌یافت؛ زمانی که حُکمِ حدّ جاری می‌کرد، جز به اطاعت خدا نظر نداشت و طالب رحمت و شفقت بر طرفَینِ دعوا بود. از غرض خالی بود و ابن عربی می‌گوید چگونه ابراهیم «بسیار می‌گریست و زیاد فکر می‌کرد و بسیار ذکر می‌گفت و سعی

---

۸. فتوحات ج ۱، ص ۳۲ و اجازه، ص ۱۸ برای حجری بنگرید به التکملة نشر کودرا، ص ۱۴۱۶ و ذیل، ۱۳۵.

۹. فتوحات ج ۲، ص ۵۲۸ و ج ۳، ص ۳۳۴ و ج ۴، ص ۴۸۹ و روح القدس، ص ۳۸ و ۱۲۲ و صوفیان اندلسی، ص ۱۳۶ و تشوف، ۱۹۸ و ۳۷۷ و تکمله، نشر کودرا، ۲۰۷۰ و صلاة الصلة ۲۹۱ و ۲۰۰.

۱۰. روح القدس ۱۲۳، کبریت احمر یک استعارهٔ کیمیایی است که در تبدیل مس به طلا به کار می‌رود، به همین تعبیر، ابن عربی در التجلّیات الالهیة، نشر نیبرگ، ص ۲۱۹ اشاره دارد. این عبارت در مصطلحات صوفیه در جایی به کار می‌رود که حکایت از مراتب بلند روحانی و عالی در میان باشد و ولیّ یا صاحب ولایت به آن دست می‌یابد. شاگردان ابن عربی وی را کبریت احمر می‌نامیدند. شعرانی (۹۷۳/۱۵۶۵) این عبارت را عنوان یکی از آثارش قرار داده است که به شرح جال ابن عربی و عقاید او اختصاص داده است (الکبریت الاحمر فی بیان علوم شیخ الاکبر، قاهره، ۱۳۶۹ در حاشیهٔ الیواقیت و الجواهر). کبریت احمر بر طبق قولی از کتاب الاسری به‌دبوی از وارث مقام محمّدی است.

۱۱. فتوحات ج ۳، ص ۳۳۲ و اجازه، ص ۱۸۰ و تشوف، ۲۴۰ و نیز تکمله، ص ۵۳۶ و ابن قنفذ، انس الفقیر، ص ۳۲.

۱۲. فتوحات ج ۳، ص ۳۳۴ و ابن یغمور قاضی شهرهای فاس و سبتة و نیز دیگر شهرها بود. او نیز در Las Navaras de Tolesa شهید شد. (نیل، ص ۱۰۰-۹۹).

داشت بین دو طرف مصالحه برقرار کند.»[۱۳]

ابن عربی آنقدر در سبتة اقامتِ طولانی نداشت که بتواند به اَسفارِ زیارتی خود نزد مشایخ ادامه دهد. مقصد وی تونس و خصوصاً زیارت عبدالعزیز المهدوی بود. فکر ملاقات با این شیخ، در حالتی ناگهانی و از سر صدفه به وی دست داد. چنانکه در روح‌القدس توضیح می‌دهد[۱۴] به سال ۵۸۹ق روزی از اشبیلیه خارج شد و تنها به سوی غرب شتافت تا به روطة رسید[۱۵] و در اینجا نماز جمعه را اقامه کرد. در همین جا بود که برای نخستین بار محمّد بن الاشرف الرُّندی را دید که یک تن از هفت ابدال بود. «او مرا به امور بسیاری خبر داد و وعده کرد که در اشبیله او را خواهم دید؛ سه روز با وی بودم و از من خداحافظی کرد و هرچه که گفته بود، بعداً حرف به حرف روی داد و چون به اشبیلیه رسیدم، خداوند بر خاطرم گذراند که دراینجا بمانم تا تو را ببینم و از محضرت بهره گیرم و این روز، سه شنبه بود. با مادرم مشورت کردم که به سفر روم یا خیر. به من اجازه داد و چون فردا رسید، کسی دربِ منزل را می‌کوبید؛ چون درب را گشودم، دیدم شخصی بیابان‌گرد است و می‌پرسد آیا تو محمّد بن العربی هستی؟ گفتم آری. گفت: میان ملجانه و مرشانه راه می‌رفتم که مردی دیدم که هیبت کامل داشت. گفت به سوی اشبیلیه می‌روی؟ عرض کردم: آری، گفت: در آنجا از خانهٔ ابن عربی بپرس و نزدش رو و بگو که دوست تو الرُّندی سلام به تو می‌رساند و می‌گوید که راهی که در پیشه گرفته‌ای، خیر است! ولی الان مناسب رفتن به تونس نیست. به زودی در اشبیلیه هم را خواهیم دید. و همانطور شد که گفت.»[۱۶]

---

۱۳. فتوحات ج۳، ص ۳۳۴.

۱۴. روح‌القدس، ۱۱۳-۱۱۰ و صوفیان اندلسی، ۱۲۱-۱۱۶ و فتوحات ج۲، ص۷.

۱۵. این شهر کوچک اندکی دورتر از سبتة بود که امروزه هنوز وجود دارد. در زمان ابن عربی در آنجا مسجدی بود که در اندلس شهرت بسیار داشت و یک مکان زیارتی به شمار می‌رفت. مراکشی، معجب، ص۲۲۸ می‌نویسد که مردم از اکناف و اطراف اندلس به آن‌جا می‌آمدند تا به زیارت این مسجد رسند.

۱۶. روح‌القدس، حوالی سال ۶۰۰ در مکه نوشته شده است و به عبدالعزیز المهدوی اشاره دارد. (متن مترجم فارسی، ص۱۸۸ است و قدری اختلاف دارد.)

در ابتدای فتوحات مکیه[۱۷]، ابن عربی می‌گوید که دو بار در تونس اقامت کرد و با شیخ مهدوی ملاقات داشت. نخست به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ بعد از مراجعت خود به اندلس؛ و دوم بار، به سال ۵۹۸/۱۲۰۱ درست قبل از آنکه عازم قاهره شود و دیگر به اندلس باز نگردد. ملاقات مزبور در روطة می‌بایست به سال ۵۹۸ق رخ داده باشد یعنی کوتاه زمانی پیش از عزیمتش به الجزیره و ورودش به تونس به سال ۵۹۰ق زیرا در آخر صفحه‌ای که فوقاً نقل شد، ابن عربی می‌نویسد، وی به اشبیلیه بازگشت و در آنجا بار دیگر با الرّندی ملاقات کرد.

روایتِ مندرج در کتابِ روح القدس پرسشی به میان می‌آورد. اگر یک روز صبحِ با طروات، ابن عربی اشبیلیه را ترک گفته باشد تا عازم سفر شود و به زیارتِ المهدوی برسد، یقین است که باید نام و شهرت و آوازهٔ المهدوی را پیش از این شنیده باشد. چه کسی دربارهٔ وی با او سخن گفته بود؟ ما اینک نمی‌توانیم پاسخی قطعی به این پرسش دهیم اما احتمال زیاد هست که یکی از مشایخ او که با ابو مدین مصاحبت داشت و شیخ المهدوی را می‌شناخت، به وی چیزهایی گفته باشد.

ابن عربی در میان شهر سبتة و تونس، بی شکّ باید توقّفی در تلمسان کرده باشد، مگر آنکه وی سفر خود را قطع کرده و به سوی اشبیلیه باز گشته باشد. به هر حال او به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ در اینجا منزل گزید[۱۸] و در اینجا بود که شاعرِ عارف ابو زیدالفازازی (۶۲۷/۱۲۳۰ وفات) را ملاقات کرد.[۱۹] در خلال همین سفر به تلمسان بود که به ملاقات یکی از اولیاء الهی به نام ابوعبداللّه طَرطوسی رسید[۲۰] و در طی یک گفت و گو با ابن عربی، بر طریقت شیخ ابو مدین خُرده گرفت. بار دیگر ابن عربی که احترامی زایدالوصف برای ابو مدین قائل بود، از شیخ طرطوسی اکراهی به دل گرفت، امّا بی درنگ، در همان شب در عالم رؤیا واقعه‌ای بدو دست داد که در آن، رسول خدا را دید که او را متذکّر ساخت. «و پیامبر را به سال ۵۹۰ق در شهر تلمسان به خواب

---

۱۷. فتوحات ج ۱، ص ۹.
۱۸. فتوحات ج ۱، ص ۳۷۹ و ج ۴، ص ۴۹۸.
۱۹. فتوحات ج ۱، ص ۳۷۹ و برای فازازی، بنگرید به تکمله، نشر کودرا، ۱۶۴۱ و نیل، ص ۱۶۳ و GAL ج ۱، ص ۴۸۲.
۲۰. صوفیان اندلسی، ص ۱۵۵ و فتوحات ج ۱، ص ۴۹۸.

دیدم. زیرا شخصی بر شیخ ابومدین خُرده گرفت و ابو مدین از بزرگانِ عرفان است و من به وی اعتقادی کامل داشتم و خوب او را می‌شناختم و به همین سبب از آن شخص، اندوهی در دل حاصل نمودم، زیرا شیخ ابومدین را دشمن داشت. رسول خدا در خواب به من فرمود: از وی اکراه نداشته باش؛ عرض کردم: او دشمن ابو مدین است، فرمود: آیا خدا را دوست ندارد و آیا مرا دوست ندارد؟ عرض کردم: آری، خدا و شما را دوست دارد. فرمود: پس چرا به او کینه داری؟ حتی اگر ابو مدین را دشمن دارد، مرا و خدا را دوست دارد. عرض کردم: ای رسول خدا، به خدا سوگند که گمراه بودم و غافل شدم، اینک توبه می‌کنم و او را بسیار دوست خواهم داشت. بعد متنبه شدم و نصیحت شنودم. بعد از آنکه بیدار شدم، لباسی گرانبها گرفتم و پولی فراهم آوردم و به سوی منزلش شتافتم. او را به آن‌چه بر من گذشته بود، مطّلع ساختم. بسی بگریست و هدیه از من بستاند و رویای مزبور را برای خود تَنبّه و عبرت بکرد و از آن پس در شیخ ابومدین خره نگرفت و او را دوست بداشت.»[۲۱]

نام تونس را نمی‌توان از نام مسجد زیتونة جداکرد مسجدی که به سال ۱۱۴/۷۳۲ بنا شده بود.[۲۲] ادریسی (۵۶۰/۱۱۶۵ وفات) در نزهةُالَمجالس چندان چیزی دربارهٔ آن بما باز نمی‌گوید «این شهر، یعنی تونس، زیباست و محاط به خیابان‌های مملوّ از درخت و گل‌های زیباست و درختان با میوه‌های خوب دارد.... بسیاری از اطراف و اکنافِ عالَم آمدند و در آنجا زندگی می‌کنند و از شهرهای دور و نزدیک برای دیدن این شهر می‌آیند، اطراف شهر را دیوارهای محکم و قِلاعِ مستحکم احاطه کرده است

---

۲۱. فتوحات ج ۴، ص۴۹۸ (متن: و لقد رأیت رسول اللّه سنة ۵۹۰ فی المنام بتلمسان و کان قد بلغنی عن رجل انه یقع فی الشیخ ابی مدین و کان ابو مدین من کاکبر العارفین وکنت اعتقد فیه وکنت فیه علی بصیرة فکرهت ذلک الشخص لبغضه فی الشیخ ابی مدین فقال لی رسول اللّه لم تکره فلانا فقلت لبغضه فی ابی مدین، فقال لی الیس یحب اللّه و یحبنی فقلت له بلی یا رسول اللّه انه یحبک و یحب اللّه، فقال لی فلم بغضته لبغضته ابا مدین و ما احببته لحبه اللّه و رسوله فقلت له یا رسول اللّه من الان انی واللّه زللت و غفلت و الان فانا تائب و هو من احب الناس الی فلقد نبهت و نصحت علیک ادری و رکبت و جئت الی منزله فاخبرته بما جری فبکا و قبل الهدیة و اخذ الرؤیا تنبیها من اللّه فزال عن نفسه کراهته فی ابی مدین و احبه.م)

۲۲. برای جزئیات بیشتر دربارهٔ این مسجد بنگرید به دائرةالمعارف، ذیل مسجد.

که سه دروازه دارد. تمام باغ‌ها و مزارع در اطراف شهر می‌باشند و خارج از این، چیز قابلِ ذکری نیست.»[۲۳]

آیا ابن عربی این شهر را دوست داشت؟ البته که داشت. زیرا بعد از ورودش به این شهر در سال ۵۹۰/۱۱۹۴ به مدت یک سال در مصاحبت شیخ عبدالعزیز المهدوی و شیخِ مهدوی، یعنی ابنُ خَمیس الکَتانی الجرّاح که در عین حال شیخ ابومدین نیز بود، اقامت کرد. «ابو محمّد عبداللّه بن خمیس الکتانی الجراحی را در شهر تونس دیدم و او را پا به برهنه می‌دیدم که در شدّت گرما می‌رفت و به شیخ من ابو یعقوب و ابو محمّد المروری تأسّی می‌کرد[۲۴] و این دو نفر به من گفتند او را به این حالت دیده‌اند.»[۲۵] بخشی از کتاب درّةالفاخره وجود دارد که آشکار می‌کند بلافاصله. قرابت و خویشاوندی عمیقی میان ابن عربی و کتانی برقرار شد. «این رَجُلِ کبیر یکی از مشایخ عبدالعزیز المَهدوی بود و مَهدوی به تمامیت و جامعیت وی پی نبرده بود زیرا شیخ، خود را بتمامِه به وی ننموده بود... من به مدت یک سال در خدمت و مصاحبت وی بودم. قبل از آن‌که از وی جدا شوم، گفت: من تاکنون نه عبد العزیز المهدوی و نه به هیچ کس دیگری، مقاماتِ خود را ننموده‌ام و از مَوقفِ حقیقیِ خویش خبر نداده‌ام. از من خواست تا چیزی بیش از این باز نگویم.»[۲۶] اما بر عکسِ المهدوی، ابن عربی توانست به مقامِ حقیقی شیخ الکتانی پی بَرَد. این نکته را می‌توان به خوبی در فتوحات مکیه دید چه که معنایی دو سویه داشت. در مقدمهٔ کتاب، ابن عربی، با لحنی که قدری تلخ و

---

۲۳. نزهةالمشتاق، ترجمهٔ دوزی، ص۱۲ب ۰، و نیز ترجمهٔ Sadok مسلمانان عربیه و نیز یاقوت (۶۲۷/۱۲۲۹ وفات) در معجم البلدان، بیروت، ۱۹۳۶، ج۲، ص۶۰ به بعد. زهری جغرافیدانی معاصر ادریسی بود و توصیفی از این مسجد به دست داده است، بنگرید به الجغرافیا، نشر Sadok ص۲۷۵.

۲۴. ما بار دیگر به این شخص باز خواهیم گشت. او نظیر ابو یعقوب الکومی و الکتانی مرید ابو مدین بود و شاید یکی از این دو شیخ بوده است که ابن عربی را تشویق کرد که به دیدار المهدوی بشتابد.

۲۵. روح‌القدس، ص۱۲۵ و صوفیان اندلسی، ص۱۴۰ (متن: ابو محمّد عبداللّه بن الخمیس الکتانی حراحی بمدینة تونس لقیته و زرته حافیا علی قدمی فی شدة الحر تأسیا بشیخی ابی یعقوب و ابی محمّد المروری قالا لی انهما راءاه علی هذه الحالة.م مترجم فارسی باید بیافزاید که در نسخهٔ روح‌القدس نزد مترجم فارسی، کتانی به کنانی و کتابی ضبط شده است.)

۲۶. درّةالفاخرة در صوفیان اندلسی، ص۱۴۱.

حاکی از رنج‌ها و مصائب است، از نخستین اقامت خود در تونس به سال ۵۹۰ق نزد شیخ المهدوی یاد می‌کند و نکتهٔ خاصی را روشن می‌نماید: «در این خصوص وی را معذور داشتم زیرا او فقط ظواهر امر را می‌دانست و شواهد بیرونی را می‌دید. اما من از وی و مریدانش، مکاشفاتی را که بر من روی داده بود، پنهان ساختم و نخواستم که به جز سوءِ حالِ من بر وی معلوم آید، اما گاهی نیز بر سبیل انتباه، نکته‌هایی به آنها نشان می‌دادم.»[۲۷] او توضیح می‌دهد که یکی از عِلَلی که سعی کرد مقامات خود را از مهدوی و تابعانش مکتوم دارد، سرودنِ ابیاتی بسیار مشهور بود که برای آنان خواند و در این ابیات، مدّعی شد که «اَنَا القُرآنُ و السَّبعُ المَثانی»[۲۸]؛ تأکیداتی از این دست که حاکی از وحدتِ هویتِ قائل با کلمةاللّه است، خود نوعی کفرِ صِراح به شمار آید و ابن عربی در اینجا سخن از شَطح نمی‌گوید، شطح مقامی است که عارف در آن لبریز از تجلّیات الهی می‌شود و سخنی بر زبان می‌راند که خارج از عُرف است، بلکه مدّعی است که به مقام و منزلتِ عبودیت رسیده است. مَعَهذا او علامت دیگری را بر این گونه گفته‌ها افزود که نشان می‌داد، این اَبیات بزرگ در حین مراقبه به وی دست داده و در اصل، به وی الهام شده است و حاکی از فردیتِ وی نیست: «قسم به خداوند که این قطعه شعر را من نسرودم، بلکه چونان مُرده‌ای بودم که می‌شنید و این به سبب آن بود که شایستهٔ رضای او بودم ...کسی در آنجا نفهمید مگر ابو عبداللّه المُرابط و بعضی کسانی که احساس عالی داشتند؛ فقط این نکته را بر شیخ طریقت الجراح باز نمودم که نیّت مرا درک کرد.»[۲۹]

---

۲۷. فتوحات ج۱، ص۹ (متن: و عذرته فی ذلک فانه اعطاه ذلک منی ظاهر الحال و شاهد النص فانی سترت عنه و عن بنیه ما کنت علیه فی نفسی بما اظهرته الیهم من سوء حالی و شره حسی و ربما کنت الوح لهم احیانا علی طریق التنبیه.م)

۲۸. ابن عربی بعدها آن را در کتاب الاسری نقل کرده است و این کتاب را به سال ۵۹۴/۱۱۹۸ در فاس سروده است و همین معنا را شوشتری (۶۶۸/۱۲۶۹ وفات) نیز نقل کرده است. ماسینیون، مصائب، ج۲، ص۴۱۹. باید به خاطر داشت که سبع المثانی اشاره به سورةالفاتحه در قرآن دارد.

۲۹. فتوحات ج۱، ص۱۰-۹. (متن: فواللّه ما انشدت من هذا القطعة بیتا الا و کانی سمعته میتا و سبب ذلک حکمة... و ما احسن بی من ذلک الجمع المکرم الا ابوعبداللّه بن المرابط کلیمهم المبرز ←

ابن عربی و کتانی دوست مشترکی داشتند و او، حضرت خضر بود. «این مطلب بار دیگر به روزی رخ داد که من در تونس سوار قایقی بر روی دریا بودم. دردی بر من مستولی شد و ساکنان قایق جمله در خواب بودند و من از خواب بیدار شدم و به سوی کشتی رفتم که نزدیک دریا بود. دیدم شخصی از دور می آید، هوا به نورِ مهتاب، روشن بود، زیرا شب چهاردهم ماه بود و او بر آب راه می‌رفت تا به من رسید و ایستاد. یک پای خود بلند و بر پای دیگر تکیه کرد. باطن او را دیدم و بعد با من به زبانی سخن گفت که جز او کسی نمی‌دانست. بعد عزم کرد به مسجدی که نزدیک آنجا به فاصله دو مایل قرار داشت. این فاصله را با دو سه گام طی کرد صدایش را می‌شنیدم که بر سر منار به تسبیح خدا مشغول بود. ای بسا که نزد شیخ جراح بن خمیس الکتانی رفت که از جمله سادات این طایفه بود و شب تا صبح نزد او بودم.» [۳۰]

ذکر شیخ کتانی به ما فُرصت می‌دهد تا زمانِ دقیق این مکاشفه و ملاقات با حضرت خضر را معلوم داریم که یقیناً حوالی سال ۵۹۰ ق رخ داده است، یعنی اندکی بعد از ۵۸۹ ق بوده است. این سالی است که ابن عربی برای بار دوم به تونس رفت. ما این مطلب را از رسالهٔ مختصری که ابن عربی بعد از مراجعتش از تونس به سال ۵۹۰ ق نوشته است، در می‌یابیم و در آن رساله به شیخ الکتانی اشاره دارد و با ذکر کلمهٔ رَحَمَه اللّهُ یعنی رحمت خدا بر وی باد، از او یاد می‌کند که در مرسیه عیدون مدفون گشت. [۳۱]

← المقدم، و لکن بعض احساس و الغالب علیه فی امری الالتباس و اما الشیخ المسن المرحوم جراح فکنت تکاشفت معه علی نیة فی حضرة علیه.م)

۳۰. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۶ (متن: ثم اتفق لی مرة اخری انی کنت بمرسی تونس، بالحفرة فی مرکب فی البحر فاخذنی وجع فی بطنی و اهل المرکب قد ناموا فقمت الی جانب السفینة و تطلعت الی البحر فرایت شخصا علی بعد فی ضوء القمر و کانت لیلة البدر، و هو یأتی علی وجه الماء حتی وصل الی فوقف معی و رفع قدمه الواحدة و اعتمد علی الاخری فرایت باطنها و ما اصابها بلل ثم اعتمد علیها و رفع الاخری فکانت کذلک ثم تکلم معی بکلام کان عنده ثم سلم و انصرف یطلب المنارة محرسا علی شاطی البحر علی تل بیننا و بینه ماسفة تزید علی میلین فقطع تلک المسافة فی خطوتین او ثلاثة فسمعت صوته و هو علی ظهر المنارة یسبح اللّه تعالی و ربما مشی الی شیخنان جراح بن خمیس الکتانی و کان من السادات القوم مرابطا بمرسی عیدون و کنت جئت من عنده بالامس و من لیلتی.م)

۳۱. بنگرید به رسالهٔ بدون نامی که در مجموعهٔ الف چاپ شده است و در صفحهٔ ۳۰ به الکتانی اشاره

به عبارت دیگر شیخ الکتانی در ۵۹۰/۱۱۹۴ وفات یافته است یعنی در فاصلهٔ زمانی میان ورود ابن عربی به تونس و بازگشت به اشبیلیه، حدود یک سال بعدتر. لذا ملاقات با حضرت خضر می‌بایست در همین بندر تونس در خلال این دوره رخ داده باشد.

شیوهٔ رفتار المهدوی در قبال ابن عربی به سال ۵۹۰ق بسیار حیرت‌انگیز است، زیرا اگر چه او خود را از این مُریدِ غیرِ متعارف دور می‌داشت، اما عکس مطلب در مورد ابن عربی صادق نبود: ابن عربی احترامی شگرف و زایدالوصف برای این رَجُلِ روحانی قائل بود. حتی به پاس وی بود که ابن عربی کتاب روح‌القدس را نوشت و بعدها نیز تدوین فتوحات مکیه را بر ذمهٔ خویش نهاد و در آن، بارها و بارها به وی به عنوان یکی از اولیاءاللّه استناد کرد. اما این، کلّ ماجرا نیست. در اوانی که از تونس باز گشته بود، رساله‌ای در خصوص المهدوی و تابعانِ وی و خصوصاً پسر عموی خود، ابوالحُسین ابن‌العربی نوشت که این فرد نیز مُرید المهدوی بود. این متن که اخیراً انتشار یافته است، شامل بخشی است که مخصوصِ مناقبِ شیخ المهدوی است.[۳۲] افزون بر این، ابن عربی به خوانندگان خود بشارت می‌دهد که در صددِ آن است کتابی مستقلّ در فضائلِ این شیخ تونسی یعنی المهدوی بنگارد.[۳۳] و بالاخره، ابن‌عربی در صفحه‌ای از مقدمهٔ کتاب فتوحات که اخیراً مذکور افتاد، به المهدوی و خادم وی یعنی ابنُ المُرابط، خود و الحبشی اشاره می‌کند و می‌گوید «ما چهار رکن بودیم» که تلمیحی است به مقام اوتاد اربعه.[۳۴] اما این مطلبی است که در خلال اقامت دوم ابن عربی در تونس، هشت سال بعد روی داد.

سال ۵۹۰/۱۱۹۴ سالی بود که دوره‌ای طولانی از سرگشتگی ابن عربی را در سه حیّز متفاوت ابتدا کرد. اما فراتر از این همه، و در عین حال، سالی بود که همزمان، وی

← دارد. ما بعدها با جزئیات بیشتری به این اثر خواهیم پرداخت.

۳۲. رساله، نشر طاهر، در مجلهٔ الیف، ج۵، ص۳۲-۲۹. برای عنوان حقیقی این اثر بنگرید به فصل ۵ همین کتاب.

۳۳. این اثر بی شک همان اثر شمارهٔ ۱۱۹ از فهرست عثمان اسماعیل یحیی است، یعنی فضائل الشیخ عبدالعزیز المهدوی.

۳۴. فتوحات ج۱، ص۱۰ در این صفحه، ابن‌عربی به شرح اقامت خود در تونس به سال ۵۹۸ می‌پردازد.

به وطنی در آمد که خود، آن را «ارض اللّه الواسعة» (قرآن ۸۷/۴) و «منزلُ الرُّموز» می‌نامید. ابن عربی می‌گوید در سی سالگی خود به این «ارض واسعه» وارد شد، ارضی که هیچ جغرافیدانی هرگز آن را روی نقشه‌ای ندیده است، و از آن پس نیز ابن عربی هرگز آنجا را ترک نگفته است و همیشه در آن منزل گزیده است. گاهی نیز ابن عربی به این وطن، به نام «ارض الحقیقه» ارجاع می‌دهد و تمامی فصل هشتم از فتوحات خود را به شرح آن اختصاص داده است.[۳۵] باید گفت این اندیشه در موردِ وجودِ دنیایی که «ارواح تجسّد، و اَجساد نیز تروّح می‌یابند» منحصر به ابن عربی نیست. ما می‌توانیم این آراء را نزد اندیشمندان و نویسندگان متقدّم‌تری بیابیم که به طُرقِ گوناگون به این مطلب اشاره دارند و حتی سابقهٔ آن به پیش از اسلام نیز می‌رسد.[۳۶] هانری کُربن در اثر مهمّی که مخصوصِ همین موضوع، به رشتهٔ تحریر در آورده است[۳۷]، مقادیر بسیار زیادی از این موضوعات را گردآوری کرده است و به ترجمه و تحلیل آنها پرداخته است و متونی را نقل می‌کند که نویسندگان گوناگون در مورد مطلبِ مزبور نوشته‌اند، که من جمله، شامل فصل هشتم از فتوحات مکیه نیز می‌شود. لذا در اینجا کافی است که فقط به ذکر جزئیات ضروری و مهمی بپردازیم که در این فصل بسیار طولانی آمده است، در عین حال باید گفت حُسنِ خِتام این علم را می‌توان در فصل ۳۵۱ از فتوحات مکیه یافت که البته هانری کربن در استفاده از آن ناکام مانده بود.

ابن عربی در شروعِ فصلِ هشتم توضیح می‌دهد که ارضُ الحقیقه از بقیهٔ خاکِ حضرت آدم آفریده شد. (خلقت من طینة آدم ع و هی ارض الحقیقة). این بقیه، فنا

---

۳۵. فتوحات ج ۱، ص ۳۱-۱۲۶ ابن عربی در عین اثری مستقل دربارهٔ ارض الحقیقه نوشت، بنگرید به R.G شمارهٔ ۴۰ و فتوحات ج ۱، ص ۱۳۱.

۳۶. نظریهٔ ارضی غیر از این ارض، پیش از این در آیین‌های مربوط به کوه قاف و دو شهر جابلقا و جابلصا نیز آمده بود. بنگرید به طبری، تاریخ، ترجمهٔ روزنبرگ، .De la creation a David پاریس، ۱۹۸۴، ص ۳-۴۲. این رأی را نیز می‌توان در اندیشهٔ مزدایی یافت، بنگرید به هانری کربن، ارض ملکوت، ترجمهٔ پیرسون، نشر دانشگاه پرینستون، ۱۹۷۷، ص ۱۰۵-۳. (مترجم فارسی باید بگوید که این کتاب هانری کربن به فارسی در آمده است، هانری کربن، ارض ملکوت، ترجمهٔ دهشیری، مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگ‌ها، ۱۳۵۸ش.م)

۳۷. بنگرید به یادداشت پیشین.

نگرفت و تبدیل نشد. (بقیة لا تفنی و لا تتبدّل). هر چیزی که در این ارض منزل گزیند، مالک نطق و حیات می‌شود. حکیمان آنانند که نه به اجسامِ خود بلکه به ارواح خویش در آن داخل شده‌اند. به عبارت دیگر، آنان در این جهان برین، حجابِ جسمانی خویش را متروک می‌گذارند. ارض مزبور در برزخ جای دارد، برزخ یک دنیای واسطه‌ای است که ارواح، جسم بخاری بر تن دارند. ابن عربی می‌نویسد: «و هر جسدی در این ارض، شکل روحانی می‌گیرد خواه فرشته باشد یا جِنّ باشد یا هر صورتی که انسان خود را در عالَمِ خواب، در آن می‌بیند، هر جسدی در این زمین، موضعی خاصّ در آن زمین دارد.»[۳۸]

ابن عربی در فصل ۳۵۱ از فتوحات جنبهٔ بالکلّ متفاوتی از این ارضِ روحانی را فاش می‌سازد: این ارض از آنِ کسانی است که عبودیت مطلقهٔ الهی را درک کرده‌اند. «عبودیت ذلهٔ محضهٔ خالصهٔ ذاتی از آن عبد است... کسی را به آن دسترسی نیست مگر آنکه در این ارض الهی واسعه ساکن شود، ارضی که وسعت حدوث و قدم دارد. این ارض الهی جایی است که اگر کسی در آن منزل کرد، به عبادت خداوند تحقّق می‌یابد و خداوند او را به خود مضاف می‌سازد، زیرا حضرتش (در قرآن ۵۷/۲۹) فرموده است: ای بندگان من ارض من واسع است مرا عبادت کنید، یعنی در این راض مرا عبادت کنید. من از سال ۵۹۰ق تا امروز که سال ۶۳۵ ق است در این ارض به عبادت خدا مشغول بوده‌ام و این ارض را چنان بقایی است که تبدیل و تغییر نپذیرد و به این سبب آن را موطن بندگان و محل عبادت آنان قرار داده است.... این، ارضِ معنویِ معقولِ نامحسوس است.»[۳۹]

---

۳۸. فتوحات ج ۱، ص ۱۳۰ (متن: وكل جسد يتشكل فيه الروحانى من ملك و جن و كل صورة يرى الانسان فيها نفسه فى النوم فمن اجساد هذه الارض لها من هذه الارض موضع مخصوص.م)

۳۹. فتوحات ج۳، ص۲۲۴ (متن: العبودية ذلة محضة خالصة ذاتية للعبد..... و لا يقوم بها الا من يسكن الارض الالهية الواسعة التى تسع الحدوث و القدم. فتلك ارض اللّه من يسكن فيها تحقق بعبادة اللّه و اضافه الحق اليه قال تعالى يا عبادى ان ارضى واسعة فاياى فاعبدون يعنى فيها و لى مذ عبدت اللّه فيها من سنة تسعين و خمسمائة و انا اليوم فى سنة خمس و ثلاثين و ستمائة و لهذه الارض البقاء ما هى الارض التى تقبل التبديل و لهذا جعلها مسكن عباده و محل عبادته..... و هى ارض معنوية معقولة غيرمحسوسة.م)

ابن عربی در یک صفحهٔ دیگر از فتوحات به ما رخصت می‌دهد تا به این نتیجه رسیم که این واقعهٔ مانَحنُ فِیه، در تونس رخ داده است یعنی در همان دوره‌ای که ابن عربی به «منزلُ الرُّموز» داخل شد. «منزل رموز جایی است که حاوی منازل گوناگون است از جمله منزلِ وحدانیت و منزلِ عقل اوّل و عرش اعظم و صدا و آوردن علما به عرش و علم تمثّل.... و نیز منزل ارض واسعه است که زمانی داخل این ارض شدم که در تونس بودم و صدای مهیبی از من برخاست که نمی‌دانستم چیست؛ فقط من آن را می‌دانستم و کسی جز من آن را نشنید و اگر شنید بیهوش بر خاک افتاد و اگر کسی از زنان همسایه می‌شنیدند بر آن بیهوش می‌افتادند و از بام به زمین سقوط می‌کردند و من نیز چنین نشدم، ولی نخستین کسی بودم که به هوش آمد و در پشت سر امام به نماز ایستادم در این حال کسی را ندیدم مگر آنکه بیهوش بود و بعد از مدتی به هوش آمدند. به آنان گفتم که شأن شما چیست، گفتند تو بما بگو که بر تو چه روی داد. از تو صدایی برون آمد که مسبّبِ این شد و چیزهایی که دیدی. به آنان گفتم قسم به خداوند از صیحه‌ای که برخاست هیچ نمی‌دانم!» [۴۰]

همانطور که می‌توانیم ملاحظه نماییم، در سفر بزرگ ابن عربی، تونس جای بسیار مهمی است. از سویی در طی این دورهٔ طولانی از اقامت در شهر بود که به ارض اللّه الواسعه داخل شد و به درک مقام عبودیت مطلقه نایل گشت. از سوی دیگر، در مصاحبت با کنانی و مهدوی در خلال برههٔ طولانی، حدود یک سال به تحصیلاتِ روحانی رسید و در علمِ طریقت کامل شد. اما این، تمامی قضیه نیست. ابن عربی در کتاب شعر خود، دیوان المعارف به صراحت می‌گوید که به سال ۵۹۰ ق در تونس بود

---

۴۰. فتوحات ج ۱، ص ۱۷۳ (متن: منزل الرموز فاعلم وفقک اللّه انه و ان کان منزلا فانه یحتوی علی منازل منها منزل الوحدانیة و منزل العقل الاول و العرش الاعظم و الصدا و الاتیان من العلماء الی العرش و علم التمثل.... و منزل الارض الواسعة لما دخلت هذا المنزل و انا بتونس وقعت منی صیحة ما لی بها علم انّها وقعت منی غیر انه ما بقی احد ممن سمعها الا سقط مغشیا علیه و من کان علی السطح الدار من نساء الجیران مستشرفا علینا غشی علیه و منهن من سقط من السطوح الی صحن الدار علی علوها و ما اصابه بأس و کنت من افاق و کنا فی صلاة خلف امام فما رایت احدا الا صاعقا فبعد حین افاقوا فقلت ما شأنکم فقالوا انت ما شأنک لقد صحت صیحة اثرت ماتری فی الجماعة فقلت و اللّه ما عندی خبر انی صحت!).

که متوجّه شد وارثِ معرفتِ محمّدیه است:

«بی شک من وارث معرفت محمّدیه‌ام
هم در ظاهر و هم در باطن به مقام او رسیده‌ام
من این مهم را در شهر تونس یافته‌ام
به فرمان الهی که در حین ذکر دریافته‌ام
این واقعه در سال ۵۹۰ق بر من روی داد.[۴۱]»

احتمالاً در طی این واقعهٔ روحانی بود که این ابیات زیر بر فمِ وی جاری گشت و باعث حیرت و بُهت مهدوی و مریدانش شد: «اَنَا القُرآنُ و السَّبعُ المَثانی». به هر حال بدیهی است که این تجلّی باید در تونس و مربوط به مقام وی باشد که وارث معرفت محمّدیه یا به اختصار، «وارث» شده است و این باید با همان ورودش به ارض اللّه الواسعه مقارن باشد.

«در هر عصری کسی است که به آن نایل می‌شود/ و در این عصر آن واحد منم. در این روزگاران که به مقام عبودیت دست یافته‌ام، علم من از قبل زیادتر نشده است، زیرا از زمانی که به عبودیت رسیده‌ام بندهٔ محض و خالص هستم که طعم ربوبیت نچشیده‌ام.»[۴۲]

ابن عربی در بازگشت خویش به اشبیلیه در همان سال ۵۹۰/۱۱۹۴ دیگر همان شخص سابق نبود. او در سی سالگی خود به اوجِ بلوغِ روحانی خویش نایل گشته بود، و از این زمان به بعد، می‌توانست به تحصیل و ارشاد مریدان پردازد. با این وصف، در ارشاد خود، جز معدودی مرید گردش جمع نشدند. او این مقام خود یعنی وارث محمّدیه را به همهٔ اقوام گوناگون شناسا کرد و این مهم را به لطفِ حجمِ کثیری از آثار خود، که مُهر این تاریخ را بر پیشانی خود دارند، انجام داد، متونی که از این لحظه پدید

---

۴۱. دیوان، ص۳۳۲ این ابیات نیاز به هیچ شرحی ندارد. بار دیگر به تشریح این ابیات خواهیم پرداخت.

۴۲. فتوحات ج۳، ص۴۱ (متن: فی کل عصر واحد یسمو به/ و انا الباقی العصر ذاک الواحد. وذلک انی ما اعرف الیوم فی علمی بمقام العبودیة اکثر منی و ان کان ثم فهو مثلی فانی بلغت من العبودیة غایتها فانا العبد المحض الخالص لا اعرف للربوبیة طعما.م)

آمد، شامل سیاهه‌ای طولانی از کُتبی است که تا آخرِ مرگ او ادامه یافت.

وارث ابراهیم

ابن عربی در مراجعت به اندلس، لختی در یک بندر مراکشی یعنی قصر مصمود[۴۳] معروف به «قصر» درنگ کرد و از آنجا با کشتی به دریا زد.[۴۴] این شهر در جنوب جبل الطارق و حدود بیست کیلومتری غرب سبتة قرار داشت و به بندر طریف در اسپانیا مُمتدّ بود. ابن عربی چنانکه در کتاب درّة الفاخره به ما می‌گوید، در دل نیمهٔ شب سوار قایقی در قصر شد و عزم کرد تا شیخ عبداللّه بن ابراهیم المالقی را که در شهرِ طریف می‌زیست، ملاقات کند.[۴۵] این صوفی، نظیر شیخ طریف، که به وی نزدیک بود، شاگرد ابوالرّبیع المالقی بود که به سبب فتوت یا آیین جوانمردی‌اش شهرت داشت. بر طبق گفتهٔ ابن‌عربی در کتاب روح‌القدس «این شخص یعنی عبداللّه به روش فتیان می‌زیست و قسم به عمرم که از او چیزها ظاهر شد و نشانه‌هایی از وی پدید آمد که هرگز تا زمانی که زندگی کرده‌ام، هرگز از کسی ندیدم. به خودش اصلاً اعتنایی نداشت و نزد حاکمان نمی‌رفت مگر آن‌که از سختی مردم بکاهد، درب خانه‌اش به روی فقراء باز بود و حافظ شریعت بود.»[۴۶]

ابن‌عربی بعد از عبور از شهر طریف، سفر خود را ادامه داد تا آنکه به اشبیلیه در آمد. در اینجا امری عجیب بر وی حادث شد. پیش از ترکِ مغرب، زمانی که هنوز در تونس بود، روزی از روی عاطفه، شعری را به الهام الهی و در جنب مسجد کبیر (بی شک همان مسجد زیتونه بود) یعنی مقصورهٔ ابن مثنّی سُرود. ابن عربی این ابیات را در تنهایی خویش سروده بود؛ احتمال نمی‌داد کسی از آن خبر داشته باشد، لااقلّ خود او

---

۴۳. درّة الفاخره، ص۲۶ و صوفیان اندلسی، ص۱۳۱.

۴۴. اسم القصر الصغیر مشهور است و آن را باید از القصر الکبیر متمایز ساخت. برای این شهر بنگرید به دائرةالمعارف، ویرایش ۲،.

۴۵. درّةالفاخره، ص۲۶ و صوفیان اندلسی، ص۱۳۱.

۴۶. روح‌القدس، ص۲۶ و ۱۲۰ و صوفیان اندلسی، ص۱۲۹. (متن: هذا. عبداللّه یعمل علی طریق الفتیان و لعمری قد ظهر فیه و بدت علیه اعلامه ما تراه یمشی قط الا فی حق غیره لا یلتفت لنفسه و لا لحقها یقصد الی البلد الحکام فی حوائج الناس داره للفقراء مباحة محافظا للشریعة.م)

چنین گمان می‌کرد. اما در مراجعت به اشبیلیه، با مَردی جوان روبرو شد که هرگز تا آن موقع وی را ندیده بود و این مَرد، کلمه به کلمه، شعر مزبور را که ابن عربی در تونس سروده بود، می‌خواند. ابن عربی نمی‌توانست حیرت خود را از این ماجرا کتمان دارد زیرا بُعدِ مسافت بیش از سه ماه راهی بود که قافله طی می‌کرد. «و من این اشعار را برای کسی ننوشته بودم. به او گفتم این ابیات از کیست؟ گفت از آنِ محمّد ابن عربی است و مرا نام برد. به او گفتم: چه موقع این ابیات را از بر کردی؟ برایم ذکر تاریخی را کرد که من در آن موقع، در آن نقطهٔ دور، آن ابیات را سروده بودم. به او گفتم: این اشعار را از که شنیدی که از بر کردی؟ به من گفت: شبی در شرقِ اشبیلیه در مجلسی با جماعتی از دوستان بودیم که مردی غریب بر ما گذشت و او را اصلاً نمی‌شناختیم؛ تو گویی که مسافر و گردش‌گری است. نزد ما نشست و این ابیات را بر ما خواند و آن را پسندیدیم و نوشتیم و بدو گفتیم که این ابیات از کیست، گفت از فلانی و نام مرا به آنها گفت و به او گفتیم که ما این مقصورهٔ مثنی را نمی‌شناسیم، گفت: این شهر، در شرقِ تونس است و فلانی در آنجا هم اینک به سرودنِ این ابیات مشغول بود. سپس از میان ما غایب شد و قضیه‌اش را در نیافتیم و حتی ندانستیم چگونه از میان ما برفت و او را ندیدیم..... و مجلس مزبور میان من و وی، سال ۵۹۰ق بود و اینک من در سال ۶۳۵ق این سطور را می‌نویسم.»[۴۷]

ابن عربی توضیح می‌دهد که این شخصِ نامرئی که در نهان، اشعاری را که وی در خلوت خویش سروده بود، استماع کرده است، یکی از رِجالُ الغَیب بود که می‌توانست به اَقوالِ مردم گوش دهد، بی‌آنکه مردم از وجودش خبر داشته باشند. فارغ از آنکه

---

۴۷. فتوحات ج۳، ص۹-۳۳۸ (متن: فقلت لها لمن هی هذه الابیات فقال لی لمحمّد بن العربی و سمانی فقلت له و متی حفظتها فذکر لی التاریخ الذی عملتها فیه و الزمان مع طول هذه المسافة فقلت له و من انشدک ایاها حتی حفظتها فقال لی کنت جالسا فی لیلة بشرق اشبیلیة فی مجلس جماعة علی الطریق و مر بنا رجل غریب لا نعرفه کانه من السیاح فجلس الینا فتحدث معنا ثم انشدنا هذه الابیات فاستحسناها و کتبناها فقلنا له لمن هذه الابیات فقال لفلان و سمانی لهم فقلنا له فهذه مقصورة ابن مثنی ما نعرفها ببلاد فقال هی بشرقی جامع تونس و هنالک عملها فی هذه الساعة و حفظتها منه ثم غاب عنا فلم ندر ما امره و لا کیف ذهن عنا و ما رأیناه.... و کان هذاالمجلس بینی و بینه سنة تسعین و خمسمائة و نحن الان فی سنة خمس و ثلاثین و ستمائة.م)

مردم با صدای بلند، سخن بگویند یا آنکه با یکدیگر نجوا کنند، و بعد، همان شنیده‌ها را برایشان باز می‌گفت. به هر تقدیر باید خاطرنشان کرد اگر چه ابن عربی گاهی عبارت رجالُ الغیب را به ایماء و اشاره یاد می‌کند، چنانکه در سنّت اسلامی مرسوم بود ــ اما تعبیر فنی‌تری از آن را نیز به دست می‌دهد، یعنی آن را در ضمن مقولهٔ خاصّی که مربوط به اولیاء است، در یک قصیدهٔ مطوّل به کار بُرده که در شروع جلد دوم از فتوحات مدون ساخته است: «از جمله اولیاء الهی، مقام رجال الغیب قرار دارد که اینان دَه تن‌اند که نه افزون شوند و نه کاستی گیرند، اهل خشوع‌اند؛ سخن نمی‌گویند مگر به رمز و الغاز، به سبب آنکه خداوند بر ایشان تجلّی کرده است..... اینان از چَشمِ مردم نهان‌اند یعنی مستورند، آنانند که جز خداوند بر روی زمین کسی ایشان را نشناسد و وقتی جاهلان، آنان را خطاب می‌دهند، تنها می‌گویند: سلام.»[۴۸]

کوتاه زمانی بعد از آنکه ابن عربی به اندلس بازگشت، پدرش وفات یافت و دو دختر از خود باقی گذاشت، هر دو دختر هنوز ازدواج نکرده بودند. رسالهٔ اخیرُالذکر، که مُخاطَبِ آن، پسر عمّ خود ابن عربی است، به ما یاری می‌رساند تا تاریخِ وفاتِ پدرِ وی را با قدری تقریب به دست آوریم. در این رساله می‌نویسد: «دربارهٔ مستحسناتِ (شیخ المهدوی) می‌باید از واقعهٔ زیر یاد کنم. شبی او در پی من فرستاد و از من خواست همراه او به حمام رویم که این چیزی بود که من بسیار دوست می‌داشتم. آن شب در جمع ما، شیخ ابومحمّد جراب که خدایش رحمت کند (علیه رحمة‌اللّه)! نیز بود که مردی عابد و عاکف و در عین حال، سرپرستِ خانقاه نیز بود و عاقبت نیز در همانجا مدفون گشت. چون به حمام داخل شدیم (شیخ المهدوی) چند حوله کنار خود قرار داد و یکایک مریدان خود را نام برد. بر هر یک از آنها دو حوله پیچید، یکی را به اطرافِ تن و دیگری را بر دوش آنان اَفکند، به طوری که تمامی تن آنها را می‌پوشاند. زمانی که کار خاتمه یافت، همین کار برای من و خودش انجام داد. اما اینبار حوله‌های

---

۴۸. فتوحات ج۲، ص۱۱ (متن: فمنهم عنهم رجال الغیب و هم عشرة لا یزیدون و لا ینقصون هم اهل خشوع فلا یتکلمون الا همسا لغلبة تجلّیات الرّحمن علیهم... و هولاء هم المستورون الذین لا یعرفون خبأهم الحق فی ارضه و سمائه فلا یناجون سواه و لا یشهدون غیره یمشون علی الارض هونا و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما.م)

بسیار بلندی را به کار برد که همهٔ اندام ما تا گردن را پوشاند. شبِ عالی را در معیتِ شیخ گذراندیم و مصداقِ آیهٔ قرآنی (۲۳/۶۹) (جنّة عالیة قُطوفُها دانیة) بود تا آنکه ثلثی از شب به پایان رسید. بعد، به خانهٔ وی رفتیم و هر کسی اَوراد و فرائضِ خود را به جای آورد و شب به پایان رسید. صبح، پدرم که خدایش رحمت کند! از من پرسید با شیخ در حمام چگونه گذشت و من به تفصیل شرحِ ماجرا گفتم. به حیرت شد و رفتارِ شیخ را از این نوع و در این ایّام و در این کشور سرزنش کرد.»[۴۹]

جملهٔ رحمةُ اللّه علیه، یعنی خدایش رحمت کناد! یا جملهٔ عَلَیه الرَّحمة بر حسب عادت، زمانی بر زبان و قلم جاری می‌شد که شخصِ مزبور وفات کرده باشد. لذا ابن عربی که این جمله را در اینجا به کار برده است، نشان می‌دهد که در موقع نوشتن رسالهٔ مزبور، که تقریباً در مراجعت از تونس به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ ق نوشته، پدرش از دنیا رفته بود. از سوی دیگر این متن نیز می‌رساند که پدر ابن عربی به سال ۵۹۰ ق بالاخص در زمانی که واقعهٔ حمام روی داده است، همراه وی بود. در نتیجه، این احتمال بسیار قوی است که پدر ابن عربی در اشبیلیه مُرده بود، زیرا از جای دیگر می‌دانیم که وی آخرین لحظاتِ عمرِ خویش را در مصاحبتِ همسر و دو دخترش گذارنده بود.[۵۰] از این اسناد پراکنده می‌توانیم به این نتیجه دست یابیم که پدر ابن عربی به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ وفات یافت، اندکی بعد از آنکه هر دو در کنار هم در تونس بودند، درست پیشتر از آنکه ابن عربی نامهٔ مزبور را به ابن عمّ خود در هنگام مراجعت به اشبیلیه بنگارد.

جای شکّی نیست که مرگِ پدر ابن عربی ــ که آشکارا کوتاه زمانی بعد از مرگ مادرش روی داده بود[۵۱] ــ در مراجعت به اشبیلیه و در زمان صلح و آرامش رخ داده بود. اینک یک پسر تنها، خود را در رأس خانواده‌ای می‌دید که از این پس، لاجرم باید وظیفهٔ مراقبت از دو خواهرش را متقبّل گردد.[۵۲] اما در عین حال همانطور که پیش از

---

۴۹. رسالهٔ در Alif، بخش۵، ص ۳۰.
۵۰. فتوحات ج ۱، ص ۲۲۲.
۵۱. درّةالفاخره، بخش۳، صوفیان اندلسی، ص۷۵.
۵۲. همان قسم که قبلا مذکور افتاد، اسم این دخترها، ام سعد و ام علاء بود. بنگرید به کتاب الکتوب، ص۳۶ در مجموعه رسائل، و نیز کتاب مبشرات، نسخهٔ خطی بایزید، ۱۶۳۶، ص۱۶۲ب.

این دیدیم، شیخ جوان خود را ملزم به طریقت فقر و افتقار کرده بود. از مدت‌های بسیار قبل، وی همهٔ مایملک خود را وقفِ خدا کرده بود و فقط به رفعِ حوائجِ خویش بسنده می‌کرد. زهدی از این نوع به دشواری می‌توانست با مسئولیت‌های جدید وی جمع آید. محفلِ خانوادگیِ وی بی درنگ متوجّه این تباین شد و بر او فشار آوردند تا به دنیاخواهی باز گردد و از طریقت بگذرد. هر یک جداگانه کوشید از نصائح و اندرزهای خود سود جوید و جملگی با هم از او خواستند به زندگیِ مملوّ از غرائب و عجایبِ خویش پایان دهد و بکوشد مسئولیت‌های جدید خویش را مطابق با رسم زمانه بر دوش گیرد.

ابن عربی در مواجه با این امتحانات شدید آماده بود: سال‌هایی پیش از این، شیخ بزرگ ابن عربی، شیخ صالح البربری، به بروز این امتحانات، ابن عربی را اِخبار کرده بود. خود ابن عربی در این خصوص می‌نویسد: «در این احیان که من تازه به متابعت از طریقت شروع کرده بودم[۵۳] و به کراماتِ روحانی نایل شده بودم، این جمله را با هیچ احدی در میان نگذاشتم. شیخ البربری به من فرمود: ای فرزند، چون عسل خوردی از سرکه بگذر! خداوند عالمیان، ابوابِ طریقت را بر تو باز گشوده است و تو باید مدام ملازم آن باشی. چند خواهر داری؟ عرض کردم: دو خواهر دارم. فرمود: آیا شوهر کرده‌اند؟ عرض کردم: خیر، هنوز به خانهٔ شوی نرفته‌اند، اما خواهر بزرگتر نامزد عبدالعلاء بن قازون شده است. فرمود: ای فرزند، این ازدواج سر نخواهد گرفت. پدر تو و مردی که اینک از آن سخن گفتی، هر دو، خواهند مُرد و تو را در این جهان تنها خواهند گذاشت تا از مادر و خواهرانت مراقبت کنی. خانواده‌ات خواهند کوشید تا تو را وا دارند که به دنیا باز گردی تا از ایشان محافظت کنی. آنچه خواستند و هرچه گفتند، انجام مَده، و به سخنانشان اعتناء مَکن..... اگر به آنها گوش سپاری و فرمانشان بَری، هم این دنیا و هم آخرت را از دست خواهی داد و به خود مشغول می‌گردی.»[۵۴]

این واقعه تنها اندکی پس از آن بود که انذاراتِ شیخ البربری بر ابن عربی راست افتاد و درست در جایی که او وارث خلیل اللّه گشته بود، او را در اشبیلیه به آزمون

---

۵۳. این نکته نشان می‌دهدکه واقعهٔ مزبور می‌بایست در حوالی سال ۵۸۰ رخ داده باشد.
۵۴. درّةالفاخره، بخش ۳، صوفیان اندلسی، ص ۵-۷۴.

افکند. «این فتحِ مبارک و خالص در شبی بر من روی داد که به انکشاف الهی نور خداوند را را دیدم و همه چیز از نظرم غایب شد. بعد این نور افول کرد به خود گفتم این همان مشهد خلیل (واقعه‌ای که بر حضرت ابراهیم روی داد) است و دانستم که از این ساعت وارثِ ملّتی هستم که خداوند رسول خود و ما را امر به اتّباع آن کرده است زیرا خودش در قرآن فرموده است، این ملّت ابراهیم است که مسلمان نامیده است، یعنی پدريِ وی و فرزنديِ من محقّق گشت. شیخ صالح البربری در اشبیلیه روزی به من گفت: ای فرزند چون عسل خوردی از سرکه بگذر! و فهمیدم که منظورش چیست.»[۵۵]

در مطابقت با مفهومی که ابن عربی از وراثت به دست داده است، همان قسم که پیشتر به شرح آمد، مفهومِ «ارث بردن» از حضرت ابراهیم است و به معنای درکِ حالتی از کمالِ حضورِ الهی است که فقط در انحصار اوست. اما این اصطلاح در عین حال نیز به معنای موهوب گشتن به خصائصی شاخص است که نوع خاصّی از امر روحانی را تعریف می‌کند که در وحی قرآنی نیز صادق است و تأکید بر عفو و رحمت وی دارد. محیی‌الدین می‌باید تصدیق این معنا را در سالیانِ بسیار دور و درازِ اقامتش در مکه دریافت کرده باشد یعنی زمانی که در حال تدوین فصلی از فتوحات مکیه در مقام ابراهیم بود. بر اساس سنّت رایج، اصطلاح مقام، به رکن یا حجر ابراهیمی اطلاق می‌شود که ابراهیم از آن بالا رفت تا به پسر خود در بنای کعبه یاری دهد، اما اینجا نیز همانگونه که خواهیم دید، باید یک معنای عمیق‌تری در آن نهفته باشد که وی به آن دست یافت. «بدان که زمانی که این کلمات را می‌نگارم در مقام ابراهیمِ خلیل و مقام روحانی وی هستم.... خوابی مرا در ربود و یکی از ارواحِ ملاءِ اعلی بر من سخنی از خداوند باز گفت: داخل مقام ابراهیم شو و او توّاب و حلیم است. سپس بر من این آیه را

---

۵۵. فتوحات ج ۳، ص ۴۸۸ (متن: فتح لی به من لیلتی تلک الفتح الخالص بذلک الذکر فانکشف لی بنوره ما کان عندی غیبا ثم افل ذلک النور المکاشف به فقلت هذا مشهد خلیلی فعلمت انی وارث من تلک الساعة لملة امرالله رسوله و امرنا باتباعها و ذلک قوله ملة ابراهیم هو سماکم المسلمین من قبل و تحققت ابوته و بنوتی و قد کان شیخنا صالح البربری باشبیلیة قد قال لی یا ولدی ایاک ان تذوق الخل بعد العسل فعلمت مراده.م)

خواند که ابراهیم البته حلیم و توبه‌کننده؛ بود دانستم که خداوند بی شکّ قوتی بر من ارزان خواهد داشت که همراه آن حلم و بردباری نیز هست، زیرا حلم بدون قدرت بر چیزی که باید حلم و بردباری کرد، وجود ندارد و نیز دانستم که خداوند مرا به کلامی موهوب کرده است که می‌توانم با قدرت، بر ایشان تأثیر گذارم، اما بر آنان بردبارم و بسیار اذیت خواهم شد، زیرا حضرت ابراهیم به صفتِ مبالغهٔ اَوّاه در قرآن ذکر شده است که کسی است که بسیار آزار می‌بیند زیرا شاهد جلال خداوند است و باید کاری کند که در خور جلال اوست و به تعظیم او همّت گمارد، زیرا شخص محدَث را یارای آن نیست که با جلال خداوند به تکبیر و تعظیم مقابله کند.» [56]

شیخ البربری درست گفته بود. اندک مدّتی گذشت که او به تحقّقِ سخنِ شیخ اطمینان یافت زیرا امیری که قول نامزدی به خواهر ابن عربی داده بود، وفات یافت. مرگ او اندک سالیانی بعد از مرگ پدر ابن عربی به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ روی داده است. عین گفتهٔ ابن عربی این است: «زمانی رسید که خانوادهٔ من در پی‌ام آمدند تا مرا به آن وا دارند که از خواهرم مراقبت کنم. بعد پسر عمویم آمد تا مرا ببیند و با بی فکریِ تمام مرا تشویق کرد تا به کار دنیا باز گردم و به حمایت خانواده پردازم.» [57]

ابن عربی گفته‌های شیخ البربری را از یاد نبرده بود، پس، از قبول و تسلیم شدن، استنکاف ورزید. برای او جایی برای هیچ گونه تغییر رویه وجود نداشت و از اِعراض و اِعتکاف و سیاحت نمی‌توانست بُرید: باید در برههٔ طولانی بعد از سرگشتگی بسیار در اندلس، از مردم و شهرها دور می‌شد. او بعدها در فتوحات نوشت: «سفر کردن، به

---

۵۶. فتوحات ج ۱، ص ۷۲۲ (متن: فاعلم وفقک الله بینا انا اکتب هذا الکلام فی مقام ابراهیم الخلیل و مقامه... اخذتنی سنة فاذا قائل من الارواح الملاء الاعلی یقول لی عن الله تعالی ادخل مقام ابراهیم و هو انه کان اواها حلیما ثم تلا علی ان ابراهیم لاواه حلیم فعلمت ان الله تعالی لا بد ان یعطینی من الاقتدار ما یکون معه الحلم اذ لا حلیم عن غیر قدرة علی من یحلم عنه و علمت ان الله تعالی لابد ان یبتلینی بکلام فی عرضی من اشخاص فاعاملهم مع القدرة علیهم لحلم عنهم و یکون اذی کثیر فانه جاء حلیم ببنیة المبالغة و هی فعیل ثم وصف بالاواه و هو الذی یکثر منه التأوه لما یشاهده من جلال الله و کونه ما فی قوته مما ینبغی ان یعامل به ذلک الجلال الالهی من التعظیم اذ لا طاقة للمحدث علی ما یقابل به جلال الله من التکبیر و التعظیم.م)

۵۷. درّةالفاخره، ص ۶۷، صوفیان اندلسی، ص ۷۵.

روی زمین گام برداشتن است تا به دیدنِ آثارِ گذشتگان عبرت گیریم و از دِمارِ پیشینیان انتباه جوییم.»[۵۸] این معنا تا آنجا می‌توانست حقیقت داشته باشد که بیشترین بخش زندگی وی در بر گیرد ـ یعنی از این لحظه تا زمانی که مادَامَ العمر در دمشق، رحل اقامت می‌افکند ـ ابن عربی هرگز از سیاحت و سفر دست بر نداشت، این اسفار نخست در غرب و بعد در شرق ادامه یافت. لااقل اسفار وی این حُسنِ حیرت‌انگیز را داشت که به ملاقات اولیاء روزگار خود رسید تا از بَرَکاتِ اَنفاس آنان و معارفِ ایشان بهره گیرد و نیز قصد داشت به معرفت حقیقی و اَزَلی نایل گردد که این مردان روحانی حائز آن بودند و ابن عربی نیز به وفور از آنها در مرقومات خود یاد کرده است.

همان طور که پیش از این دیدیم، ابن عربی در یکی از برهه‌های اقامتِ کوتاه خود، به ملاقات و مصاحبتِ یکی از هفت ابدال رسید: اشرف الرُندی. این زمان، یعنی ۵۹۰/۱۱۹۴ وی را به سومین ملاقات با حضرت خضر و نیز ملاقات با مردی کشاند که از جهت رتبه بسیار بالاتر از خضر بود. «و بعد از این تاریخ، یعنی مواجهٔ دوم با خضر در تونس، به قصد سفر به ساحل بحر محیط نشستم و با من مردی همراه بود که مُنکرِ خرق عادات از جانب اولیاء و صالحان بود. من و همراهم واردِ مسجدی شدیم تا در آن نمازِ ظهر را اقامه کنیم، گروهی از مسافران نیز داخل شدند و با ما به نماز ایستادند. در میان آنان مردی بود که با من روی دریا سخن گفته بود و می‌گفتند که خضر است و همراه آنان نیز مردی بود که از خضر مقامی بالاتر داشت و بین من و او تا آن موقع ملاقاتی رخ نداده بود. نزدش رفتم و سلام دادم؛ او نیز بر من سلام گفت و با روی گشاده مرا پذیرفت و به نماز، همراه ما شد. چون از نماز فراغت حاصل کردیم، امام برون رفت و من نیز پشت سر او خارج شدم و او در کنارِ درب مسجد ایستاد و رو به جانب غربی داشت که مُشرف بر بحرِ محیط در مکانی به نام بکه بود.[۵۹] خواستم به

---

۵۸. فتوحات ج ۲، ص ۳۳ (متن: السیاحة المشی فی الارض للاعتبار برؤیة آثار القرون الماضیة و من هلک من الامم السالفة.م)

۵۹. بی شک اشارهٔ او به وادی لاکو که امروزه ریوبربط گویند است که جغرافیدانان عرب، آن را وادی بکه یا وادی لکه اسم گذاشتند. مشهورترین جنگ مذهبی در فتح اندلس که سرنوشت اسپانیا

←

سخن گفتن با او بپردازم و همان مردی که گفتم خضر بود، حصیری کوچک گرفت و در محراب مسجد پهن کرد که به قدرِ هفت وجب از هوا فاصله داشت و بر حصیر مُعلّق در هوا ایستاد. به شخص همراهم گفتم: آیا این مرد را و آنچه می‌کند را می‌بینی؟ گفت: نزدش رو و از او باز پرس، همراهم را ترک گفتم و نزدش آمدم و چون از نماز فارغ گشت، سلام دادم و شعری برایش خواندم... گفت: ای فلانی این کار را نکردم تا تو ببینی، بلکه برای آن همراهت که مُنکرِ اینگونه امور بود، اینکار را انجام دادم! و او در صحنِ مسجد ایستاده بود و نظر به وی داشت.... ما از آن‌جا گذشتیم و به شهر رُوطه رفتیم.»[۶۰]

این شخص کیست که نخستین فردی است که خضر حامی وی بود و ابن عربی پیش از این، فقط او را دیده و اینک علقهٔ دوستی با وی بسته بود؟ او یقیناً باید یکی از اَقطاب بوده باشد یا یکی از آن دو امامی که در نظام سلسلهٔ اولیاء رحمانی، حامی خضر بوده است، یعنی اَوتادِ اربعه؛ (این حمایت تنها زمانی ملحوظ می‌افتد که با عملِ

← را به سال ۹۲/۷۱۱ روشن کرد در اینجا روی داد. برای این محل بنگرید به لوی پرونسوال: *Histoire de l'Espagne musulmane* ج۱، ص۲۲۰ و برای وادی بکه نیز بنگرید به دوزی، *Recherche* ج۱، ص۳۰۵. اگر این مکان مورد نظر میان طریف و روطه باشد درواقع شهری است که او در پی آن رفته است.

۶۰. فتوحات ج۱، ص۱۸۶ (متن: و کان بعد ذلک التاریخ خرجت الی السیاحة بساحل البحر المحیط و معی رجل ینکر خرق العوائد للصالحین فدخلت مسجدا خراجا منقطعا لاصلی فیه انا و صاحبی صلاة الظهر فاذا بجماعة من السائحین المنقطعین دخلوا علینا یریدون ما نریده من الصلاة فی ذلک المسجد و فیهم ذلک الرجل الذی کلمنی علی البحر الذی قیل لی انه الخضر و فیهم رجال کبیر القدر اکبر منه منزلة و کان بینی و بین ذلک الرجل اجتماع قبل ذلک و مودة فقمت فلسمت علیه فسلم علی و فرح بی و تقدم بنا یصلی فلما فرغنا من الصلاة خرج الامام و خرجت خلفه و هو یرید باب المسجد و کان الباب فی الجانب الغربی یشرف علی البحر المحیط بموضع یسمی بکة فقمت اتحدث معه علی باب المسجد و اذا بذلک الرجل الذی قلت انه الخضر قد اخذ حصیرا صغیرا کان فی محراب المسجد فبسطه فی الهواء علی قدر علو سبعة اذرع من الارض و وقف علی الحصیر فی الهواء ینتقل فقلت لصاحبی اما تنظر الی هذا و ما فعل فقال لی سر الیه و سله فترکت صاحبی واقفا و جئت الیه فلما فرغ من صلاته سلمت علیه و انشدته لنفسی.... فقال لی یا فلان ما فعلت ما رأیت الا فی حق هذا المنکر! و اشار الی صاحبی الذی کان ینکر خرق العوائد و هو قاعد فی صحن المسجد ینظر الیه....انصرفنا نرید روطة...م)

ایفاء شده، در نظر آید؛ فراتر از مراتبِ افراد، که شاملِ اَوتاد نیز می‌شود، حیطه‌ای است که با مرتبهٔ اقطاب برابر است.) شاید نیاز باشد که گزارشِ فوقُ‌الذّکر را در پرتو فقرهٔ دیگری از فتوحات مکیه محلوظ داریم[۶۱] که در آنجا ابن عربی روشن می‌کند که در برخی از اَسفارش (فی بَعضِ السِّیاحة) به چشم خود امام الاقصی[۶۲] را ملاقات کرده است که برخی از طبقهٔ «اَفراد» طائف حولش بودند.

به رغم این غیبتِ طولانیِ محیی‌الدین و به رغم تمایلاتِ وافرِ خانواده‌اش که در او اثر کرد، وی فرصتی یافت تا دو رساله را در خلال این دوران پر اضطراب و در نخستین ماه‌های بعد از مراجعتش از تونس، به رشتهٔ تحریر در آورد. این دو اثر که مربوط به دوران جوانی اوست، عبارتند از کتاب مَشاهِدُ الاَسرارِ القُدسیَّة و رساله‌ای که خطاب به مریدان و تابعانِ المهدوی نوشته است که پیش از این، در دفعاتی به این اثر استناد شد و البته همین اثر نیز بدون هیچ عنوانی به وسیلهٔ دکتر طاهر به سال ۱۹۸۵م بر اساس یک نسخهٔ خطی واحد تصحیح و چاپ شد و به نظر می‌رسد که در نظرِ اجمالی اولیه، این اثر همان کتابی است که در شمارهٔ ۶۲۵ و ۶۲۶ از فهرست عثمان یحیی ذکر شده است، به عبارت دیگر این رساله تحت عناوین گوناگونی معروف شده است ولی همانطور که ابن عربی خود، در ابتدای اثر اظهار می‌دارد، به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ در مراجعتش از تونس برای تهنیت به شاگردان و تابعانِ المهدوی و بالاخصّ برای پسر عموی خود، ابوالحسین ابن‌العربی تدوین کرده است. از نگاه دیگر، این رساله با عطفِ نظر به مضامینی که در آن مطرح شده است و آرائی که در آن بسط یافته است، ظاهراً با رسالهٔ شمارهٔ ۶۳۲ در فهرست عثمان یحیی نیز مطابقت دارد که نام آن الرِّسالةُ فِی النُّبوةِ وَ الوِلایة است. برای اختصار از این پس من به این متن منتشر شده به اهتمام دکتر طاهر عنوان الرسالة فی الولایة خواهم داد زیرا موضوع اصلی این رساله همانا بحثِ ولایت است.

در اینجا باید نکته‌هایی راکامل کرد. عثمان یحیی در شرح توصیفی خود از کتاب

---

۶۱. فتوحات ج ۲، ص ۵۷۲.

۶۲. ابن عربی کلمهٔ عینه را به کار می‌برد و ملاقات خود را در حیّز جسمانی با امام الاقصی شرح می‌هد و آن را با ملاقات در حیّز روحانی (فی مشهد البرزخی) با امام الادنی فرق می‌نهد.

مَشاهِدُ الاسرار (شمارهٔ ۴۳۲ در فهرست مؤلّفات) می‌نویسد که بر اساس گفتهٔ خود ابن عربی در مقدمهٔ اثر، می‌توان اثبات کرد که این اثر نیز به سال ۵۹۰ق و خطاب به تابعان و مریدانِ المهدوی و خصوصاً پسر عمویش نوشته شده است. به عبارت دیگر جزئیات مندرج در این رساله عیناً مطابقت دارد با آنچه ما پیشتر در شروع الرّسالة فِی الو لایة بیان کردیم. آیا این مطلب به معنای یکی بودن دو اثر است؟ پیش از آنکه چنین راه حلِّ ارتجالی را بپذیریم، مقتضی است که با دقّتِ بیشتر، اندکی به بررسیِ چند عامل بپردازیم. در ابتدا، نکته‌ای که در مَشاهِدُ الأَسرارِ ابن عربی یاد شده است که به التَّدبیراتُ الالهیه و لَوامِعُ الاَنوار و کتابُ‌الحکمه نوشتهٔ ابن برجان ارجاع می‌دهد، در الرّساله نیز به این سه اثر استناد شده است. اما این، تمام ماجرا نیست؛ در مقدمهٔ کتاب مشاهدالاسرار، ابن عربی نیّتِ خود را در تدوین اثری در مناقب شیخ المهدوی فاش می‌سازد؛ همانطور که پیشتر مذکور افتاد، ما همین طرح را نیز در الرّساله فی الو لایة نیز می‌یابیم. عاقبت، اگر چه ویراستار کتاب به نظر می‌رسد از این حقیقت مطّلع نبوده است، آخرین بخش الرساله بی واسطه و جدّاً برگرفته از کتاب مَشاهد است. در صفحهٔ مزبور[۶۳] ابن عربی توجیه می‌کند که چرا از اظهاراتی بهره برده است که خواننده را مَبهوت و حیرت زده می‌کند، نظیر قالَ الحقُّ، قُلتُ لَه، یا اَشهَدَنی الحقُّ یعنی خدا گفت، به خداوند گفتم، یا حق به من نمایاند. این اظهارات همیشه در الرّسالة فی الو لایة ذکر نشده است، حال آنکه به مثابهٔ ترجیع بند در هر صفحهٔ کتابِ مَشاهد آمده است. فراتر از همهٔ اینها، ابن عربی نکته‌ای را به طور خاصّ فاش می‌کند که مجبور است در روشِ تدوینِ اثر، به تقلید برخی از اسلاف خود نظیر نفرّی، صاحب کتاب المواقف بپردازد[۶۴] حال آنکه ساختار کتاب مشاهد به یقین چنان است که یادآور سبک و سیاقِ مواقف نفرّی است و این نکته را به دشواری می‌توان در وصف الرّساله نیز گفت. به عبارت دیگر، بیشتر به اقتباس می‌ماند تا انطباق کامل و محض.

از این همه جزئیات چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ دو فرضیه در این خصوص وجود دارد. نخست آنکه کتاب مَشاهِدُ الاسرار و کتاب الرِّسالة فی الو لایة دو اثر

---

۶۳. الرسالة فی الو لایة، ص۴-۳۲.
۶۴. همان، ص۳۵.

مستقلّ و جدا از هم‌اند که در یک دورهٔ مشابه تدوین شده‌اند و خطاب به افراد متفاوتی است. در این خصوص، کتاب الرسالة به صورت و سیاقی که منتشر شده است، متنی است حائزِ جوانب گوناگون که یک مستنسخ از روی غفلت، و شاید بهتر باشد بگوییم از روی جهالت، برخی از فقرات کتاب مشاهدُالاسرار را بر آن افزوده است. فرضیهٔ دوم این است که الرّساله فی الولایة و کتاب مَشاهدُ الاسرار هر دو، یک اثرند و عین همند و الرّساله مقدمهٔ آن به شمار می‌رفته است.[۶۵] دو واقعیت وجود دارد که ما را به استنتاجی رهنمون می‌گردد که فرضیه دوم را قبول نماییم. نخست، قیاس دو اثر نشان می‌هد که سی صحفهٔ اوّل نسخهٔ خطّی کتاب مَشاهدُ الاسرار درست عین همان متن منتشر شدهٔ الرّسالة فی الولایة است. دوم، بر حسب اتّفاق، یک سند قاطع و محکم از اسماعیل بن سودَکین در اختیار داریم که وی تحتِ ارشاد و هدایت شیخ خود، شرحی بر کتاب الاسرار و کتاب مشاهد نوشت که عنوانش کتاب النِّجاةُ...فِی شرح... کتابِیَ الاسرار و المَشاهد است. این شرح اصولاً شرحی است که بر اساس لفظ و لغاتِ مندرج در اثر تدوین شده است و بدون ادنی شکّی، بر کتاب الرسالة فی الولایة بنیان یافته است و درست همان سی صحفهٔ نسخهٔ خطّی کتاب مشاهد است، یعنی در اصل، مقدمهٔ آن به شمار می‌رود. ابنُ سودَکین در شروع کتاب النّجاة توضیح می‌دهد که ضروری نمی‌بیند ابتدا به شرح بخش نخست کتابِ مَشاهد بپردازد زیرا این متن، فقط تمهید و مقدمه‌ای است که شامل برخی از تعالیم و آراء مربوط به مناقب عبدالعزیز المهدوی است و کاملاً روشن و بدیهی است و نیاز به هیچ توضیحی ندارد.»[۶۶] در نتیجه یک ملاحظهٔ دقیق در الرّسالة فی الولایة (که مقدمهٔ کتاب مشاهد الاسرار است) نشان می‌دهد که در این صفحات، ابن عربی می‌کوشد همان چیزهایی را به رسمیت بیان دارد که پیشتر در مقدمهٔ کتاب مشاهد گفته بود، یعنی

---

۶۵. من در اینجا ترجیح می‌دهم به تنها نسخهٔ خطی که می‌توانستم بدان دست یابم ارجاع دهم یعنی کتابخانهٔ ملی، ۶۱۰۴، صفحات ۱. ۲۸ب.

۶۶. کتاب النجاة من حجب الاشتباه فی شرح فوائد من کتابی الاسرار و المشاهد (نسخهٔ فاتح، ۵۳۲۲ ص۱۶۹ تا ۲۱۴) و صفحهٔ ۱۷۲الف. ابن سودکین در مقدمه ذکر محفلی می‌کند که او را تشویق به این شرح مضاعف تحت ارشاد ابن عربی کردند (املاء عن الشیخ علیّ).

بیاناتی که برای خوانندهٔ سنّت‌گرا نامقبول می‌نمود. وی در شرح یک جمله منسوب به شیخ المهدوی می‌گوید (اولیای این اُمّت به مثابهٔ انبیاء سایر امّت‌ها می‌باشند[۶۷]) الهام الهی همان است که موهوب بر اولیاء است، چنانکه اسرار الهی و معرفت ربّانی نیز به آنان کرامت شده است زیرا آنان نیز همانی را نقل و استنتاج می‌کنند که معمولاً برای انبیاء فراهم آمده است، زیرا در مورد انبیاء، آنان در عالمِ وجود موهوب به مکالمه با خدا هستند و ابن عربی این بیان را در کتاب مشاهِدُ الاسرار در کلماتی بیان می‌دارد که سبک رمزی آن به تقلید از کتابِ مواقف نِفرّی است و بعد سلسله‌ای از مناقبِ مربوط به مراقبه و تامل را بیان می‌دارد که می‌توان در آنها مواجه با خداوند را یافت.

به هر حال کتاب مشاهد الاسرار به نظر می‌آید نخستین اثر ابن عربی نبوده است زیرا در آن، به آثار دیگری نظیر التّدبیراتُ الالهیة اشاره شده است که بالضّروره باید قبل از ۵۹۰/۱۱۹۴ یا در همان سال نوشته شده باشد. اما در اینجا باید بار دیگر، مطلبی راگوشزد و کامل کرد، زیرا هر اهتمامی در تعیینِ تاریخ دقیق آثار وی و تبویبِ زمانی آنها، فارغ از این دقّت‌ها، کاری جسورانه و تهورآمیز است. ابن عربی در شروع التّدبیرات به صراحت می‌گوید که وی این اثر حجیم را در دورهٔ چهار روزه در المورور، شهری نه چندان دور از اشبیلیه، در اندلس و بخصوص برای ابو محمّد الموروری[۶۸] نوشته است که در آن به چندین اثر دیگر خود اشاره دارد که در این صورت باید آنها را در همان دوران نوشته باشد[۶۹] که از جمله این آثار، اِنشاءُ

---

۶۷. ابن عربی در فتوحات ج ۱، ص ۲۲۳ این گفته را حدیث نبوی می‌شمارد. حدیثی شبیه به این را نتوانستم در مجموعه‌های موثق حدیث بیابم ولی حدیث معروف العلماء ورثة الانبیاء را در بخاری، علم، ۱۰ و ابن ماجه، مقدمه، ۱۷ یافتم.

۶۸. التدبیرات الالهیة ویرایش نبیرگ، ص ۱۲۰. (نسخهٔ مترجم فارسی این است: کان سبب تالیفنا لهذا الکتاب انه لما زرت الشیخ الصالح ابا محمد الموروری بمدینة مورور... بنگرید به ابن عربی: رسائل ج ۲، به اهتمام سعید عبدالفتاح، انتشارت العربی، الطبعة الاولی، ۲۰۰۲ بیروت لبنان، ص ۳۱۰.)

۶۹. رساله‌های مورد نظر، کتاب جلاء القلوب، مناهج الارتقاء، المثلثات (سه متن که متأسفانه در

←

الجَداول است. به هر حال اگر ما به کتابِ مؤلّفات نوشتهٔ عثمان اسماعیل یحیی رجوع کنیم در می‌یابیم که این همان اثر معروفی است (و نیز عنوان مشهور اِنشاءُ الدَّوائِر) که در سال ۵۹۸ق نوشته شده است![۷۰] عثمان یحیی اساس کار خود را برای تاریخِ تدوینِ انشاءُ الدَّوائر یک فقره از کتاب فتوحات قرار داده است؛ اما در این فقره ابن عربی دقیقاً چه گفته است؟ او به شیخ المهدوی اشاره می‌کند و ذیلاً می‌نویسد: «تو پیش از این (فصلی را) می‌دانی که دربارهٔ شروع آفرینش است و ما آن را در کتاب خود، به نام عنقاء مغرب فی معرفة ختم الاولیاء و نیز در وصف شمس مغرب، در کتاب خود به نام انشاء الدوائر گفتیم، ما بخشی از این کتاب را در زیارت خویش از حجّ مکه به سال ۵۹۸ق تدوین کردیم..... و چون در مکه رحل اقامت افکندیم و در آنجا و در آن سال مشرّف گشتیم، به تدوین این اثر یعنی فتوحات مشغول گشتیم.»[۷۱]
لذا در همان بدو انشاء الدوائر ابن عربی روشن می‌سازد و تأکید می‌کند که او این کتاب را برای عبدالله بدر الحبشی نوشته است؛ و ما می‌دانیم که مصاحبتِ وی با ابن عربی، نخستین بار در زندگی وی به سال ۱۱۹۸/۵۹۴ در شهر فاس پدید آمد.

تمامی این دلایل این زمینه را فراهم می‌آورد که تصور کنیم، اگر چه این تصوّر مطابق با حقیقت است، که برخی از آثار ابن عربی را می‌توان یافت که وی آنها را به یکباره و در خلال یک برههٔ کوتاه از زمان تدوین کرده است[۷۲] و برعکس، گاهی تألیفِ یک کتاب بیش از چند سال به درازا کشیده است و این نکته را می‌توان به لطفِ

← دسترس نیست، عثمان یحیی، تاریخ مؤلفات، شمارهٔ۵) کشف المعنا و....(هنوز منتشر نشده و به صورت خطی است، تاریخ مؤلفات، شمارهٔ ۳۳۸) و کتاب مطالع الالهیة که بسیار شبیه به عنوان کامل کتاب مشاهد است یعنی مشاهد الاسرار القدسیة و مطالع الانوار الالهیة.

۷۰. عثمان یحیی، تاریخ مؤلفات، ص۲۸۹.

۷۱. فتوحات ج۱، ص۹۸ (متن: قد وقفت الصفی الولی ابقاه الله علی سبب بدء العالم فی کتابنا المسمی بعنقاء مغرب فی معرفة ختم الاولیاء و شمس المغرب فی کتابنا المسمی بانشاء الدوائر الذی الفنا بعضه منزله الکریم فی وقت زیارتنا سنة ثمان و تسعین و خمسمائة و نحن نرید الحج... و رحلت به معی الی مکة زادها تشریفا فی السنة المذکورة لاتممه بها فشغلنا هذا الکتاب (فتوحات).م)

۷۲. این قضیه نه فقط در التدبیرات صادق است که فقط در ۴ روز نوشته شده بلکه درمورد برخی رسائل دیگر نیز کتاب الیقین نیز به کار می‌رود که در سال ۶۰۱ و فقط در یک روز به رشتهٔ تحریر در آمده است. (بنگرید به تاریخ مؤلفات، شمارهٔ ۸۳۴).

برخی اشاراتِ تاریخی مندرج در آنها توضیح داد که در خلال آثارش با آن روبرو می‌گردیم. فراتر از این، حتی در حالت اوّل نیز (یعنی حالتی که کتابی در یک زمان بسیار کوتاه نوشته می‌شد) می‌بینیم که ابن عربی به متون خود باز می‌گشت و آنها را اِصلاح و گاهی نیز تغییر می‌داد. برای نمونه این روش در مورد کتابِ مواقع النجوم صدق می‌کند، همانطور که بعدها خواهیم دید. در این شکل از تدوین، کاملاً غیرممکن است که تاریخ دقیقی برای شروعِ عملیِ فعالیتِ وی به عنوان یک نویسنده تعیین کرد یا آنکه معلوم داشت کدام یک از آثار وی عَلَی‌القَطع مربوط به دورهٔ جوانی وی و در زمرهٔ نخستین آثار وی به شمار می‌آید، مگر آنکه کلیت آثار وی، بتمامه معلوم گردد. تا حصولِ یک تحقیقِ کامل در آینده، که بسیار ضروری می‌نماید، بهترین کاری که اینک می‌توانیم انجام دهیم آن است که فقرات گوناگونی از اطّلاعات مربوط به این قضیه را بررسی کرده و سپس مدلول جملگی آنها را که به یک نتیجهٔ واحد می‌رسد، روشن کنیم که ظاهراً به این استنتاج می‌رسیم که دوران سی سالِ نخستینِ حیات او دوره‌ای موثّر و قاطع و سرنوشت‌ساز بوده است: زمانی است که عظمتِ روحانی وی در شُرُف ظهور قرار می‌گیرد و جَلواتِ آن در برون از وی پدیدار می‌گردد و در عین حال، زمانی است که آثار عظیم و سترگ وی که به ارمغان به دست ما رسیده است، شروع می‌گردد که آشکارا مضامین بسیار گسترده‌ای دارد. ما در این آثار اوّلیهٔ وی، تمامی همان مضامین عظیمی را می‌یابیم که بسیار بعدتر، در فتوحات مکیه تدوین و تبویب گشت، مضامینی که وی سال‌ها وقت صرف کرد تا با وثوقِ کامل از منابع گوناگون فرا چنگ آورد و به دیگران تعلیم دهد، بلکه فراتر از این، حاوی تجارب درونی شخص خود وی نیز بود.

فقط اندک اطّلاعاتی راجع به شخصی در اختیار داریم که کتابِ التّدبیرات خطاب به اوست، که یکبار دیگر تردید و ناهمگونی روابطی را نشان می‌دهد که ابن عربی با سایر صوفیانِ دیگری که می‌شناخت، داشت. المروروری مریدِ سیدَبون و شمس ام الفقراء، و بالاتر از اینها، مُرید ابو مدین (که او را بسیار احترام می‌گذاشت)، شاید یکی از شیوخ ابن عربی بوده باشد. بسی دشوار است به این یقین رسیم که آیا وی و امثال او، شیخِ ابن عربی بودند یا شاگردِ وی، زیرا ارجاعاتِ وی به اینگونه افراد، احترامی

متقابل بوده است. بر اساس داستانی مندرج در فتوحات مکیه[۷۳] الموروری شاگرد ابن عربی محسوب می‌شد زیرا روزی در عالم رویا، برادر متوفّای وی به او گفت: «از این مورد می‌پرسم که آیا خدا را دیده‌ای، گفت کسی او را نمی‌بیند مگر آنکه وی را شناخته باشد» و ابن عربی می‌نویسد: «او به اشبیلیه آمد و مرا به این خوابی که دیده بود، اِخبار داد و بعد گفت، نزد تو آمدم تا مرا به خداوند معرفت دهی، لذا ملازم درگاه من بود تا بر خداوند به قدری معرفت یافت که برای شخصِ حادث، امکان شناختنش بود» و در همین ورق از فتوحات ابن عربی به الموروری به عنوان «صاحبُنا» اشاره می‌کند. به هر حال، ابن عربی در همین جلد از فتوحات در فصل مربوط به اَقطابِ روحانی و مقامات آنان[۷۴] اظهار می‌دارد که چسان در یک رؤیا، قطبِ توکّل به خداوند را که عبداللّه الموروری بود، ملاقات کرد و البته خود، شخصاً او را دیده و با او صحبت داشته بود (عینتُه و صحبتُه). عین همین مطلب را یک بار دیگر در کتاب درّةالفاخره بیان می‌دارد و فاش می‌گوید که در دوره‌ای کوتاه مدّت، با الموروری مصاحبت داشت[۷۵]، اما در کتاب روح‌القدس خلاف این مطلب را می‌گوید: «با وی معاشر بودم و از وی بهره بردم».[۷۶] شاید این اظهاراتِ دو سویه در رابطهٔ ابن عربی و الموروری را بتوان درست مانند ارتباط میان ابن عربی و ابویعقوب الکومی معنا کرد که توأمان هم مرید و هم مراد او بوده است.

---

۷۳. فتوحات ج ۴، ص ۵۱۰. (بخش‌هایی از این داستان به زبان خود ابن عربی این است: قال له لیس عن هذا اسالک هل رأیت ربک قال لایراه الا من یعرفه....جاء الینا الی اشبیلیة و عرفنی بالرویاء ثم قال لی قد قصدتک لتعرفنی بالله فلازمنی حتی عرف الله بالقدر الذی یمکن للمحدث ان یعرفه.م)

۷۴. فتوحات ج ۴، ص ۷۶.

۷۵. درّةالفاخره، بخش ۱۴ به نقل از صوفیان اندلسی، ص۱۰۸.

۷۶. روح‌القدس، بخش ۱۰۱ و صوفیان اندلسی، ص۱۰۳. دربارهٔ الموروری بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۶۶۶ و ج ۴، ص۲۱۷ و ۱۷۳ و ۱۸۸ و ۱۹۹ و ج ۲، ص۳۱ و ۱۴۸ و و ۱۷۱ و غیره در جایی نیز الموروری به ابن عربی می‌گوید که در یک رویا با ابومدین در یک محفل بزرگ صوفیان بود. شاید بتوان دریافت که واقعاً ابن عربی حامل این تجربه بوده است و رویا را خود ابن عربی دیده است.

۶. فاس

مرا به نور برد.

در آن هنگام که ابن عربی فارغ از غریوِ جنگ، روزگار خود را به سیاحت و سفر می‌گذرانید و در عین حال، به اکمال آثار خویش نیز می‌پرداخت،[1] مردم شهر اشبیلیه به سبب تهدیدهای حکومت مسیحی بر قشتاله در خوف و هراس بودند. اگر چه آتش‌بسی به سال ۵۸۶/۱۱۹۰ منعقد شده بود، اما آلفونسو هشتم تصمیم داشت که نبرد بر علیه الموحّدون را از سر گیرد، در سال ۵۹۰/۱۱۹۴ تمامی منطقهٔ اشبیلیه در آتش و خون غوطه‌ور شد.[2] اضطراب و دلهره‌ها رو به فزونی نهاد و مردم اشبیلیه، مخفیانه، چند تن را به مراکش روانه کردند تا از سلطان آنجا تقاضای کمک کنند. ابویوسف یعقوب ناگهان لشکر خود را آراست و به سوی اشبیلیه روانه شد و عاقبت در ۲۰ جمادی الثانی ۵۹۱/۱۱۹۵ وارد شهر شد.[3]

هنگامی که سپاهیان الموحّدون که تازه تجدید قوا کرده بودند، وارد اشبیلیه شدند،

---

۱. بعد از کتاب مشاهد الاسرار و رساله فی الولایه (اگر کسی هنوز کسی بر آن اصرار کند که این دو، دو کتاب مستقل از هم‌اند، و به دشواری توجیه‌پذیر است.) به سال ۵۹۰ نوشته شد، ابن عربی کتاب تهذیب الاخلاق را به سال ۵۹۱/۱۱۹۵ تألیف کرد (فتوحات ج ۴، ص ۴۵۹، عثمان یحیی، تاریخ مؤلفات، ۷۴۵). اثری تحت این عنوان در قاهره ۱۳۲۸ق منتشر شده است که اثر ابن عربی نیست بلکه اثر یحیی بن عدی است (بنگرید به مقالهٔ K.Samir در عربیکا، ج ۲۱، ژوئیهٔ ۱۰۷۴، ص ۳۹-۱۱۱ و ج ۳۱، ژوئیهٔ ۱۹۷۹، ص ۷۸-۱۵۸).

۲. مراکشی، معجب، ۲۰۵.

۳. بوش والا، *Sevilla Islamica* ص ۱۶۷.

ابن عربی در مراکش یا به عبارت دقیق‌تر در فاس بود. «من به سال ۵۹۱ق در شهر فاس بودم که لشگریان الموحدین به اندلس داخل شدند تا با دشمن بستیزند، دشمنی که در صددِ تخریبِ اسلام بود. مردی از مردان خدا را دیدم که پاک‌تر از وی کسی نزد خدا نبود، و یکی از بهترین دوستان من به شمار می‌رفت و او از من پرسید: دربارهٔ این لشگر چه نظری داری آیا امسال در این نبرد پیروز خواهند شد یا خیر؟ گفتم تو در این خصوص چه نظری داری؟ گفت خداوند این نبرد را ذکر کرده است و حضرت رسول را به این فتح مژده داده است و این مطلب را در کتابی که بر رسول خدا نازل کرده است، گفته است؛ عین قول خداست در قرآن۱/۴۸: انا فتحنا لک فتحاً مبیناً. اگر موضع بشارت را فتحاً مبیناً بدون تکرار الف در نظر بگیری و آن را به حساب ابجد در آوری در خواهی یافت. چون نگریستم دریافتم که این فتح، اشاره به سال ۵۹۱ق است و همین طور هم شد و خداوند لشگر اسلام را پیروز گرداند.»[۴]

الموحّدون علی القطع در آن روز پیروز شدند. حدود دو ماه بعد از ورودشان به اشبیلیه لشگر الفونسو هشتم را در منطقهٔ الارک[۵] هزیمت دادند و این درست در تاریخ ۸ شعبان ۵۹۱/۱۱۹۵ روی داد و این تاریخ را هرگز لشگر قشتاله یا کاستیل نمی‌توانست به آسانی فراموش کند. بی شکّ، مورّخان عرب در اهمیت این فتح مبالغه کردند که البته نتوانست حقایق تاریخی را تغییر دهد. با این وصف از این زمان به بعد، سپاه قشتاله دیگر جرات و جسارت نبردِ علیه یعقوب را پیدا نکرد و اندلس، اگرچه بسیار کوتاه، اما چند سالی در آرامش به سر برد.

---

۴. فتوحات ج۴، ص۲۲۹ (متن: و لقد کنت بمدینة فاس سنة احدی و تسعین و خمسمائة و عساکر الموحدین قد عبرت الی الاندلس لقتال العدو حین استفحل امره علی الاسلام فلقیت رجلا من رجال اللّه و الا ازکی علی اللّه احدا و کان من اخص اودائی فسالنی ما نقول فی هذا الجیش هل یفتح له و ینصر فی هذه السنة ام لا؟ فقلت له ما عندک فی ذلک فقال ان اللّه قد ذکر و وعد نبیه (ص) بهذا الفتح فی هذه السنة و بشر نبیه (ص) بذلک فی کتابه الذی انزله علیه و هو قوله تعالی انا فتحنا لک فتحا مبینا فموضع البشری فتحا مبینا من غیر تکرار الالف فانها لاطلاق الوقوف فی تمام الآیة فانظر اعدادها بحساب الجمل فنظرت فوجدت الفتح یکون فی سنة احدی و تسعین و خمسمائة ثم جزت الی الاندلس الا ان نصراللّه جیش المسلمین و فتح اللّه به.م)

۵. برای جزئیات بیشتر در خصوص الارک Alarcos بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش۲، و نیز مراکشی، المعجب، ۲۰۵.

ادریسی (۱۱۶۵/۵۶۰ وفات) نوشته است «شهر فاس خانه‌ها و قصرهای فراوان و باغ‌های بسیار دارد. ساکنانش، اهل صنعت و معماری و زراعت‌اند، کارخانه‌های پر رونق دارد و اشراف فراوانی در آن می‌زیند. وفور همهٔ انواع محصولات و نَعمای الهی همه جا یافت می‌شود. خصوصاً گندم که در فاس ارزان‌تر از هر جای دیگر در اطراف آن است. محصول میوه بسیار است. هر جا شخص می‌نگرد، چشمه‌های آب و سر پوشیده با گنبدهای زیبا می‌بیند، آب جاری قنات‌های خوب و رودهای پُر آب همه جا هست. در اَطرافِ شهر نیز آب هست که باعث طراوت و تازگی پیرامون شهر می‌شود. باغ‌ها و مزارع در غایت نظم و سرسبزی است و ساکنان در نهایتِ غرور و سربلندی هستند.»[۶] سوای جنبهٔ تجاری شهر فاس (که از بابتِ سوق‌الجیشی نصیبش شده بود)، مرکز حوزهٔ علوم عقلی و فقهی و مذهبی نیز بود که در آن دوران به اعتبار چشمگیری، بالاخصّ تحتِ لوای حکومت الموحّدون دست یافته بود. شاعران و ادیبان از همهٔ نقاطِ امپراطوریِ الموحّدون به اینجا می‌آمدند تا مهارت و توانایی خویش را به رخ کشند؛ بسیاری از علمای مذهبی از سراسر اندلس و مغرب به اینجا می‌آمدند تا در مناظراتِ خود با یکدیگر، حلّ معمّا کنند. اهل تصوّف نیز با احتیاط بیشتر اما نه آنقدر فاش و بی ملاحظه، در جست و جوی شیخ و پیرِ طریقت، به اینجا می‌آمدند و یا آنکه سعی داشتند در این منطقه به ریاضت و اعمال روحانی خود بپردازند زیرا در اینجا، شرایطِ این‌گونه اعمال، به خوبی مهیّا بود. بی تردید ابن عربی نیز یکی از ایشان بود، مگر آنکه ما پی دومینیک اُروُی رویم و در تمهید این تصور کوشیم که «شمّ گریختن» ابن عربی چنان تیز بود که شیخِ جوان را به ترکِ اندلس و عزیمت به سوی فاس وا داشت، آنهم دقیقاً در زمانی که قشتاله در معرض تهدید و نابودی از سوی حکومتِ اشبیلیه قرار داشت. اُروی از ابن عربی با این عبارات یاد می‌کند «زمانی که شمّ فرار به نظر می‌رسد امری عادّی و همگانی بود، ابن عربی نیز قضیه را همین طور ارزیابی می‌کرد و در زمانی که گمان می‌کرد، فتح بر مسیحیان به‌دست آمده است به اشبیلیه بازگشت، اما زمانی که دریافت اشتباه کرده است، آنجا را

---

۶. ادریسی، نزهة المشتاق، ترجمهٔ دوزی، ۷-۸۶. بنگرید به ترجمهٔ حاجی صدوق، Le Maghriau، ج ۱۲، ص ۸۶.

ترک گفت...»[۷] معهذا این نوعِ تفسیر و تعبیرِ این قضایا به نظر اندکی سُست و بی رمق و خالی از حقیقت است. نخست، جمله‌ای در فتوحات مکیه هست که در شروع این فصل نقل شد و به خوبی نشان می‌دهد ابن عربی قبل از نبرد الارک و فتحی که نصیب مسلمانان شد، به اندلس بازگشت، اگر چه همانطور که معلوم شد و خودِ وی گفته است، به طور یقین به پیروزی الموحّدون باور داشت. دوم آنکه ابن عربی اندلس را بار دیگر به سال ۵۹۳/۱۱۹۶ یعنی زمانی ترک گفت که ظاهراً ــ لااقلّ به طور موقّت ــ خطرِ حملهٔ مسیحیان بر طرف شده بود و او به سال ۵۹۵/۱۱۹۸ مراجعت کرد. در حقیقت این قضایا مدلل می‌سازد که به دشواری می‌توان رابطه‌ای میان اسفار ابن عربی به مغرب با وقایع تاریخیِ فوق بر قرار کرد و این دو را به هم مرتبط ساخت: میان سال‌های ۵۸۹ق تا ۵۹۷ق او دائماً در حوالی دماغهٔ جبل الطارق در آمد و شد، بود. بر عکس! به نظر می‌آید ماجرا از این قرار بود که در ورای این مسافرت به سوی فاس، بیشتر دلایلی دخیل بودند که ماهیت و سرشتِ روحانی و باطنی داشتند. از سوی دیگر، سفرها به ابن عربی فرصت فرار می‌داد، اما فرار از فشارهایی که عُلقه‌های خانوادگی بر وی وارد می‌ساخت تا او را «به سوی دنیا باز گردانند». از سوی دیگر، شهر فاس پایتخت صوفیان مغربی به شمار می‌رفت: در اینجا بود که ابو مدین را برای تعلیم و تهذیبِ اخلاقی و روحانیِ خود اختیار کرد و هم در اینجا بود که ابو مدین به دیدار دو شیخ خود، ابوعبداللّه دقّاق و ابن حِرزهم (۵۵۹/۱۱۹۶ وفات) رسید. یقین است که ابن عربی هیچیک از این دو فرد اخیرالذکر را شخصاً ندیده بود ولی احتمال زیادی وجود داشت که به مصاحبت و موانست با تابعان و مریدانِ آن دو رسیده باشد و از طریق آنان به جوهرِ تعالیم و عقایدِ ایشان نایل گشته بود. حدّاقلّ این را می‌دانیم که در طی نخستین اقامت خود در شهر فاس او محدّث مشهور محمّد بن قاسم بن عبدالرّحمن الیتیمی الفاسی (۶۰۳/۱۲۰۶ وفات) را ملاقات کرد. بر طبق گفتهٔ ابن آبّار ــ که برخی اظهارات دربارهٔ قابلیت‌های وی را نقل می‌کند[۸]، محمّد بن قاسم پانزده

---

۷. دومینیک اُروی: *Le Monde des Ulemas andalous*، ص ۱۹۱.

۸. تکمله، نشر کودرا، ۱۰۶۴ به یاد خواهیم داشت که محمّد بن قاسم در فهرست شیوخی آمده است که ابن عربی در اجازه‌نامهٔ خود نوشته است. اجازه، ص ۱۸۰.

سال را در شرق گذرانید و در آنجا ابوطاهر السلفیِ مشهور (۵۷۸/۱۱۸۴ وفات) را ملاقات کرد. اما این مرد تنها یک اهلِ حدیث نبود. افزون بر این، وی یک صوفی نیز بود، یکی از صوفیانی که به دست خود بر ابن عربی خرقه پوشاند. بعدها ابن عربی او را نه به عنوان راویِ احادیث بلکه بیشتر به سبب نَقلِ اخباری که دربارهٔ مشایخ شهر فاس بیان می‌داشت، مطمح نظر قرار داد. بالاخصّ اخباری که از ابوعبداللّه الدّقّاق[۹] روایت کرد و در کتاب خود به نام کتاب المُستفادُ فِی ذِکر الصّالحین... فی مدینة، مرقوم داشته بود، مدّ نظر است زیرا ابن عربی تحت هدایت و ارشاد خود نویسنده آن را خواند.[۱۰]

ابن عربی نیز با دو صوفی کبیر ابوعبداللّه المَهدوی (او را نباید با عبدالعزیز المَهدویِ مشهور اشتباه گرفت) و ابن الخمیس ارتباط دوستی برقرار کرد. با عطف نظر به ابوعبداللّه المهدوی که در شهر فاس به سال ۵۹۵/۱۱۹۸ وفات یافت، تادلی به ما میگوید که او مردم شهر را از قحطی نجات داد و آذوقهٔ باقیمانده را در خورِ احتیاجِ هرکسی توزیع کرد و به مدت چهل سال در مسجدِ جامع، رو به قبله گذرانید.[۱۱] ابن عربی که مصاحب وی بود، خاطرنشان می‌کند ابوعبداللّه المهدوی یکی از ملامیه به شمار می‌رفت.[۱۲] او در رتبهٔ اهل الشّوق قرار داشت. رجال این مرتبت ــ که هرگز بیش از پنج تن نخواهند شد ــ در مقام پنجم قرار دارند. «ایشان رِجال صلوات خَمس یا نمازهای پنجگانه هستند و هر یک از آنان به حقیقتِ نمازی از نمازهای یومیه، اختصاص دارد و گفتهٔ حضرت محمّد (و جعلت قرّةُ عَینی فِی الصَّلاة) اشاره به این مردان است که خداوند به لطفِ آنان، وجود عالم را محفوظ می‌دارد و آیه‌ای در قرآن ۲۳۸/۲ به آنان اشاره دارد که (بر صلوات و نماز وسطی محافظت کنید) اینان صبحگاهان و شامگاهان بر نمازند و صالح بربری، یکی از ایشان بود که من وی را

---

۹. بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۲۴۴ و ج ۴، ص ۵۰۳ و برای مواجه این دو در سال ۵۹۱/۱۱۹۵ بنگرید به فتوحات ج ۴، ص ۵۴۱.

۱۰. فتوحات ج ۴، ص ۵۰۳ متاسفانه از این اثر یا تذکرهٔ علما و اولیاء شهر فاس خبری در دست نیست.بنگرید به مقدمهٔ احمد توفیق بر تشوف تادلی، ص ۱۸-۱۵.

۱۱. تشوف، بخش ۱۶۸ ص ۳۳۲.

۱۲. فتوحات ج ۳، ص ۳۴.

دیدم و با وی صحبت داشتم و تا روز مرگش از وی بهره یافتم و نیز، ابوعبداللّه المهدوی در شهر فاس یکی از آنان بود که با وی مصاحب بودم.»[۱۳] ابن عربی در کتاب روح‌القدس نیز یاد می‌کند[۱۴] که المهدوی مزبور به مدت شصت سال، هرگز روی از قبله بر نتافت که این نکته را با ذکرِ جزئیات بیشتر، صاحب کتاب التّشوّف نیز تأکید کرده است.

عیناً مقام ابوعبداللّه ابنُ الخمیس (۱۲۱۱/۶۰۸ وفات) ــ که بر طبق گفتهٔ تادلی مسافران یک کشتی را با حضور خویش از غرق شدن نجات داد[۱۵] ــ چنان است که ابن عربی او را از اهل ملامت می‌شمرد، و معاصرانش وی را در زمرهٔ ابدال می‌دانستند.[۱۶]

ابن عربی در دوران یکی از اقامت‌های خویش در شهر فاس، شاید آن دوره که به سال ۵۹۱ق بوده است، یکی از وجوهِ کبیرِ علم کلام یعنی ابن الکتانی (۱۲۰۰/۵۹۷ وفات)[۱۷] را ملاقات کرد و در مورد مسالهٔ اسماء و صفات الهی با وی به مباحثه نیز پرداخت. این مبحث، بحثی دشوار بود که بسیاری از متکلّمانِ مسلمان را به خود مشغول داشته بود. برخی مُنکِر می‌شدند که اسماء الهی از ذات الهی تمایُز و تغایُر دارد، بسیاری نیز به ترویجِ عقیدهٔ تشبیه می‌کوشیدند، یعنی نوعی آنتروپومورفیسم[۱۸]؛ حال آنکه کسانی نظیر اشعریه مجاز می‌شمردند که اسماء را فارغ از ذات، بر حق جاری سازند؛ اما در عین حال، می‌گفتند که این اسماء جزء واقعی ذات الهی نیست. ابن عربی

---

۱۳. فتوحات ج ۲، ص۱۵ (متن: و هم رجال الصلوات الخمس کل رجل منهم مختص بحقیقة الصلاة من الفرائض و الی هذا المقام یؤل قوله(ع) و جعلت قرة عینی فی الصلاة بهم یحفظ اللّه وجود العالم آیتهم منکتاب اللّه «حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی قرآن ۲۳۸/۲ لا یفترون علی صلاة فی لیل و نهار کان صالح البربری منهم لقیته و صحبته الی ان مات و انتفعت به و کذلک ابوعبداللّه المهدوی بمدینة فاس صحبته کان من هولاء ایضا.م)

۱۴. روح‌القدس بخش ۲۶۱، ص۱۲۳ و صوفیان اندلسی، ص۱۳۵.

۱۵. تشوف بخش ۲۱۳، ص ۳۹۱-۳۹۰.

۱۶. روح‌القدس بخش ۲۷، ص ۱۲۱ و صوفیان اندلسی، ص ۱۳۲ و فتوحات ج ۳، ص ۳۴ و ۱۵.

۱۷. برای شرح حال این متکلم مشهور بنگرید به تکمله، نشر کودرا، ۱۰۶۲، و تشوف، ۱۶۵ و ۳۳۵. و مقدمه، ص ۱۶.

۱۸. آنتروپومورفیسم anthropomorphism یعنی خداوند نظیر و شبیه انسان است. م

نظر خود را به صراحت، در ابتدای فتوحات مکیه بیان می‌دارد: «این مساله که خداوند عالِم و حَیّ و قیّوم و قادر است و نیز سایر اسمایی که به وی منسوب می‌شود، در اصل، نسب و اضافاتی است که به حضرتش منسوب می‌گردد؛ هیچ عینی زائد بر ذات او نیست و هر اسم و صفتی در وصف او، نوعی نقص است و کامل را از نقص بریّ است؛ او در ذات خویش کامل است و اضافه بر کامل، محال است و حال آنکه نسب و اضافات محال نیست. قول آن شخص که می‌گوید نه این اسماء، خودِ اوست بلکه غیر اوست، کلامی است که از حق بسیار دور است و دلالت بر آن دارد که گویندهٔ آن به اثبات زائد بر ذات می‌کوشد و این، اثبات غیریت می‌کند. چنین کسی اِز دأب مومنان دور است.»[۱۹] این آخرین نظریهٔ مطروحه، از جمله نظریاتی بود که محمّد ابن الکتانی مدافع پرشور آن به شمار می‌رفت. «در شهر فاس عبداللّه الکتانی را دیدم که پیشوای اهل کلام در زمان خویش و در شهرهای مغرب زمین بود. روزی از من دربارهٔ صفاتِ الهی سؤال کرد؛ به وی گفتم: مطلب نزد ما نه چنان است که شما بر آنید. شما در این خصوص چه می‌گویید؟ آیا در زمرهٔ اهل کلام هستید یا آنکه در اموری با آنان مخالف هستید. گفت: من به تو می‌گویم چه فکر می‌کنم. اثبات زائد بر ذات نامش صفت است و به گمان من، این ضروری است ولی وجود این زائد که عین وحدت است، احکامِ گوناگونی دارد که هر حُکمی در این خصوص به معنی یک امر زائد است و از نظر ما، همین، دلالت به احدیت می‌کند و از کثرت جدا می‌شود و انصاف از نظر من در این خصوص این بود.... به وی گفتم: ای ابو عبداللّه به تو باز می‌گویم آنچه را حضرت رسول خدا به ابوبکر، در تعبیر خوابی که دیده بود، فرمود، در بعضی چیزها درست گفتی و در بعضی دیگر خطا کردی[۲۰].... برخی می‌پندارند علم دارند و در اشتباه‌اند و

---

۱۹. فتوحات ج۱، ص۴۲ و دربارهٔ همین موضوع بنگرید به کتاب المسائل، رسائل حیدرآباد، ۱۹۴۸، ص۲۲ (متن: و مسألة کون الباری عالما و حیا قادرا الی سائر الصفات نسب و اضافات له لا اعیان زائدة لما یودی الی نعتها بالنقص اذ الکامل بالزائد ناقص بالذات عن کماله بالزائد و هو کامل لذاته فالزائد بالذات علی الذات محال و بالنسب و الاضافة لیس بمحال و اما قول القائل لا هی هو لا هی اغیار له فکلام فی غایة البعد فانه قد دل صاحب هذا المذهب علی الاثبات الزائد و هو الغیر بلاشک الا انه انکر هذا الاخلاق لا غیر.م)

۲۰. بخاری تعبیر، ۴۷، ایمان، ۹.

من صاحب این قول را در ایمانش سرزنش نمی‌کنم بلکه به سببِ نقصانِ عقلش، وی را سزاوار نکوهش می‌دانم.» [۲۱]

به سال ۵۹۱/۱۱۹۵ شهر فاس نظیر تونس و بسیاری از شهرهای دیگری که ابن عربی در آن‌ها می‌زیست، محل وقوع مکاشفاتی شد که بر وی حادث گشت؛ اگر چه این مکاشفات به تأثیر مکاشفاتی که وی حدود دو سال پیش از این داشت، نبود اما به هر حال، به خوبی حاکی از آن است که وی به درجاتِ بلندی از مقامات روحانی دست یافته بود. نخستین این مکاشفات در بخشی از فتوحات ذکر شده است که روشن می‌سازد وی به سال ۵۹۱/۱۱۹۵ در شهر فاس بود که به «مَنزِلُ بیعةِ النَّبات و القُطب» مشرف گشت [۲۲] افزون بر این، ابن عربی توضیح می‌دهد که با وفود به این منزل بود که وی به روشنی پیش از وقوع، به فتح الموحّدون در الارک خبر یافت. چنین

---

۲۱. فتوحات ج ۴، ص ۲۲ و جملهٔ من اضله اللّه علی علم از قرآن ۲۳/۴۵ ماخوذ است؛ مفسران در خصوص این علم که سبب گمراهی است در اختلاف‌اند. برخی علم را به معنایی گیرند و برخی دیگر معنای متفاوتی از آن در نظر دارند. بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۳۱۹ و ج ۳، ص ۸ و ج ۴، ص ۸۰ که در اینجا ابن عربی به شرح یک واقعه می‌پردازد که در آن با الکتانی به مناظرهٔ دیگری نشست و موضوع این مناظره، علم موهوب بود. شایان ذکر است که بر طبق گفتهٔ تادلی، تشوف، ۲۳۵، کتانی یک زاهد نیز بود. (متن: رایت بفاس اباعبداللّه الکتانی امام اهل الکلام فی زمانه بالمغرب و قد سالنی یوما فی الصفات الالهیة فقلت له ما هو الامر علیه عندنا ثم قلت له فما قولک انت فیها هل انت من المتکلمین او تخالفهم فی شیء لما ذهبوا الیه فیها فقال لی انا اقول لک ما عندی اما اثبات الزائد علی الذات المسمی صفة فلا بد منه عندی و عند الجماعة و اما کون ذلک الزائد عنیا واحده لها احکام مختلفة کثیرة او لکل حکم معنی زائدا وجبه ما عندنا دلیل علی احدیته و لا علی تکثر هذا هو الانصاف عندی فی هذه المسالة و کل من تکلف فی غیر هذا... فقلت له یا اباعبداللّه اقول لک ما قال رسول اللّه لابی بکر فی تعبیره الرویا اصبت بعضا و اخطات بعضا... فاشبه من اضله علی علم و لکن لا یقدح ذلک عندی فی ایمانه و انما یقدح فی عقله.م)

۲۲. فتوحات ج ۳، ص ۱۴۰ در این مکاشفات است که وی به مقام قطب یعنی عالی‌ترین مقام روحانی که خلیفةاللّه‌ی است دست یافت. ابن عربی توضیح می‌دهد که برخی از اقطاب حامل هر دو جنبهٔ قوای الهی و جسمانی بودند که در یک موقف جمع شده بود. بر طبق گفتهٔ ابن عربی، این معنا به نحو خاص در مورد چهار خلیفهٔ اوّل صادق بود (فتوحات ج ۲، ص ۶) این بدان معناست که مرجعیت قطب شامل هم مخلوقات جسمانی و هم مخلوقات روحانی هر دو می‌شود که البته شامل جمادات و نباتات و حیوانات نیز می‌شود که البته قطب را قادر می‌سازد به ملکوت و قیامت آنها دانا باشد. کتاب منازل القطب، رسائل حیدرآباد، ۱۹۴۸م.

مطلبی به سبب دخول در این منزل بود که البته در مورد دیگران نیز، با حصول به این رتبه، عالِم به شماری از علوم و دانش‌ها می‌گشت که خاصّ این منزل است. از جملهٔ این دانش‌ها سه علم، محل اعتنای خاص ماست: «معرفت فتح المکاشفة، معرفت فتح الحلاوة و معرفت فتح العبارة». نخستین نکته در این فتوح، مفهومِ غامض و دیریابِ آنهاست که برای فهم آنها ناگزیر باید به فصل ۲۱۶ از فتوحات باز گردیم که در آنجا ابن عربی به تفصیل، این سه نوع فتح را تشریح می‌نماید.

ابن عربی توضیحات خود را با شرح فتح العبارة آغاز می‌کند. «اما فتح العبارة نصیب کسی نمی‌شود مگر رَجُلی که محمّدیِ کامل باشد، ولو آنکه وارث هر نبیّ که بخواهد، باشد. در این فتح صاحب این مقام باید به مقام بلند صدق رسیده باشد، یعنی در همهٔ کردارها و پندارها و گفتارهای خویش راستْ‌گو باشد تا به مقامِ صدقِ حقیقی رسد.... ممکن نیست که دارندهٔ این فتح در نفس خود کلامی تصور کند و آن را در فکر خویش مرتب سازد و بعد، به گونهٔ دیگری از آن سخن گوید، بلکه هرگاه از آن سخن گوید همانگاه آن را تصور کرده است....این همان فتحی است که من در عمر خویش در هیچیک از رِجالِ الهی مشاهده نکردم، زیرا در هر زمان مردانی هستند که به این فتح دست یافته‌اند و بی هیچ شکّ من نیز در زمرهٔ آنانم و خدا را سپاس که چنین‌ام.»[۲۳]

از این فقره در می‌یابیم که تنها یک «محمّدی کامل» می‌تواند به این فتح دست یابد. ابن عربی افزون بر این در شروع همین فصل توضیح می‌دهد که از این منزلِ «فتح» می‌توان به فهم اعجاز قرآن رسید «در ضمنِ واقعه‌ای، از این مساله پرسیدم. گفتند: خبر نیابی مگر به صدق و امر واقعی که بی زیادتِ حرفی یا بی‌تزویر در نفست محقّق گردد اگر کلام تو به این صفتِ راست، آراسته گردد، معجزه خواهد بود.» و در جلد اوّل

---

۲۳. فتوحات ج۲، ص۵۰۶. (متن: اما الفتوح فی العبارة فانه لا یکون الا للمحمّدی الکامل من الرجال ولو کان وارثا لای نبیّ کان و اقوی مقام صاحب هذا الفتح الصدق فی جمیع اقواله و حرکاته و سکونه الی ان یبلغ به الصدق... لا یمکن لصاحب هذا الفتح ان یصور کلاما فی نفسه ویرتبه فی فکره ثم ینطق به بعد ذلک بل زمان نطقه زمان تصوره لذلک... و هذا فتح ما رأیت له فی عمری فیمن لقیته من رجال الله اثرا فی احد و قد یکون فی الزمان رجال لهم هذا الفتح و لم القهم غیر انی متهم بلاشک عندی و لا ریب فلله الحمد علی ذلک.م)

فتوحات بار دیگر به این فتح به نحوی فنّی‌تر اشاره می‌کند «در برخی وقایع به من گفتند که آیا می‌دانی که اعجاز قرآن در چیست؟ گفتم: ندانم. گفتند: خبر از حقّی داده است، آن حق را ملازم باش تا کلام تو معجزه گردد.» [۲۴] این نکته حاوی جزئیات بسیار جالب و خاصّی است و آنگاه که به یاد می‌آید، اهمیّتِ وفیرِ موضوعی که ابن عربی با تفسیر دقیق و لغوی اظهارات الهی و نبوی بر آن منضمّ ساخته است، روشن می‌گردد. [۲۵]

ابن عربی ادامه می‌دهد: «نوع دوم فتح از فتوحی که بر شمردیم فتح الحلاوة در باطن است که سبب جذب حق به عطوفت و مهربانی می‌شود و این حلاوت اگر درش معنویت باشد، اثرش نزد صاحبش چنان است که تو گویی سردی آب خنک را احساس می‌کند.... بر ما واقعه‌ای روی داد و ساعتی ادامه یافت و بعد، از بین رفت. سپس واقعه‌ای دیگر روی داد و روزها و شب‌ها ادامه یافت و اینک مرتفع گشته است.» [۲۶]

«اما نوع سوم از این فتوح، فتوح المکاشفه است که سبب معرفت حقّ است. پیش از هر چیز بدان که حقّ اَجَلّ و اعلی از آن است که فی نفسه معروف گردد ولی در اشیاء معروف می‌شود و مکاشفه سبب معرفت حق در اشیاء می‌گردد.... شخصِ مُکاشِف حقّ را در اشیاء می‌بیند، چنان کشفی که حضرت نبی را پشت سر خویش به ظاهر می‌بیند و چون در حقّ پرده بر افتد و باب گشوده شود [۲۷]... و ما این مقام را چشیده‌ایم و

---

۲۴. فتوحات ج ۱، ص ۲۲۷ (متن اول: و قد سالت فی الواقعة عن هذه المسالة فقیل لی لا تخبر الا عن صدق و امر واقع محقق من غیر زیادة حرف او تزویر فی نفسک فاذا کان کلامک بهذه الصفة کان معجزا. و نیز متن دوم: قیل لی فی بعض الوقائع اتعرف ما هو اعجاز القرآن قلت لا قال کونه اخبارا عن حق التزم الحق یکن کلامک معجزا.م)

۲۵. در این خصوص بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۲۴۸ و ۴۰۳ و ج ۴، ص ۶۷.

۲۶. فتوحات ج ۲، ص ۵۰۶ (متن: النوع الثانی من الفتوح الذی هو فتح الحلاوة فی الباطن و هو سبب جذب الحق باعطافه فهذه الحلاوة و ان کانت معنویة فان اثرها عند صاحبها یحس به کما یحس ببرد الماء البارد.... نزلت علینا فی قضیة فدامت معنا ساعة ثم ارتفعت ثم نزلت فی واقعة اخری فدامت ایاماً لیلاً و نهاراً و حینئذ ارتفعت.م)

۲۷. این نکته اشاره به حدیث نبوی است: انی اراکم من خلف ظهری، یعنی شما را پشت سر خویش

←

شکر خدا را که حق در اشیاء معروف نگردد، مگر در ظهور اشیاء و از بین رفتن حکم آن، چشم عموم جز بر حکم اشیاء نیافتد و آنان که این فتح المکاشفه نصیبشان شده است، چشمشان در دیدن اشیاء جز بر حق نیُفتد از جمله برخی حق را در اشیاء می‌بینند و برخی نیز اشیاء را می‌بینند و حق را در آنها می‌یابند... چشم رویت او جز چشم رویت وی در عالم نیست... از قدماء کسی را ندیدم که مرا در این فتح مکاشفه خبر داده باشد و این مساله معلوم است.»[۲۸]

بند آخر این متن نیاز به توضیحِ مُفصّل دارد، زیرا خواه تصریحاً و خواه تلویحاً به تبویب چندین نظریه پرداخته است که در نظامِ فکری ابن عربی حائز اهمیت وفیر و بنیادین است. مفهوم اوّل که هر کسی بی درنگ درمی‌یابد، این است که خداوند فقط و فقط در اشیاء معروف می‌گردد، زیرا بر طبق نظر ابن عربی، خداوند را تنها می‌توان در اسم ربّ، یعنی ربّ الاشیاء شناخت. ذات الهی بنفسه در سرشتِ مطلقِ خویش لا یُعرَف بوده و هست. مفهوم ربّ از آن حیث که در این متن به کار رفته است، مضمونی رایج در تعالیمِ شیخ الاکبر است. هر موجودی ــ یا به طور عامّ بگوییم هر شیء، زیرا از نظر وی همهٔ اشیاء دارای حیات‌اند و زنده می‌نمایند[۲۹] ــ تحت مرجعیت یک اسم الهی

← می‌بینم، بنگرید به بخاری، ایمان، ص ۳ و مسلم، الصلاة ص ۱۱۱-۱۱۰ با جزئیات بیشتر به این معنا بعدها توجه خواهیم کرد و باز خواهیم گفت که ابن عربی در فاس به سال ۵۹۳ق این معنا را تجربه کرده است.

۲۸. فتوحات ج ۲، ۵۰۷ (متن: اما النوع الثالث من الفتوح و هو فتوح المکاشفة الذی هو سبب معرفة الحق اعلم اولا ان الحق اجل و اعلی من ان یعرف فی نفسه لکن یعرف فی الاشیاء فالمکاشفة سبب معرفة الحق فی الاشیاء.... فیری المکاشف الحق فی الاشیاء کشفا لما یری النبی (ص) من وراء من خلف ظهره فارتفع فی حقه الستر و انفتح الباب مع ثبوت الظهر.... قد ذقنا هذا المقام و لله الحمد لا یعرف الحق فی الاشیاء الا مع ظهور الاشیاء و ارتفاع حکمها فاعین العامة لا تقع الا علی حکم الاشیاء و الذین لهم فتح المکاشفة لا تقع اعینهم فی الاشیاء الا علی الحق فمنهم من یری الحق فی الاشیاء و منهم من یری الاشیاء و الحق فیها.... یکون عین رویته اباه عین رویته العالم... و ما رایت احدا من المتقدمین من اهل اللّه تعالی نبه فی هذا الفتح الکشفی علی هذه المسالة علی التعیین.م)

۲۹. مترجم فارسی می‌افزاید چنین باوری نزد مولانا نیز هست:

سنگ بر احمد سلامی می‌کند — کوه یحیی را پیامی می‌کند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم — با شما نامحرمان ما خامشیم

←

قرار دارد که همان ربّ شیء است، و به سبب او تجلّی آن را به خود می‌پذیرد.[۳۰] از نظر ابن عربی هر آنچه که سبب معرفت ما به خداوند می‌گردد، ربّ خود ماست، و این یکی از معانی است که او با عطف به حدیث مشهور آن را توضیح می‌دهد؛ حدیثی که می‌گفت «هر کسی که نفس خود را بشناسد خدا را شناخته است = من عرف نفسه فقد عرف ربه» که همان اسم الهی است که بر وی غالب است.[۳۱] افزون بر این ـ این نکته حائز اهمیت وفیر است ـ معرفت اشیاء لازماً مقدّمهٔ معرفت خداوند است. ابن عربی در همان صفحات از فتوحات می‌نویسد: «و اما مقصود جز این نیست که علم به هستی او ربّی است که برای این عالم است و کسی او را نمی‌شناسد مگر به تقدیم آن، این همان علمی است که به کاملان داده شده است که اهل حقّ‌اند و برای همین است که فرمود کسی که نفس خود را شناخت خدای خویش را بشناخت؛ زیرا هر کسی که خدای خویش بشناخت نفس خود را شناخته است.» شایان ذکر است که نظریهٔ مربوط به شناخت خداوند در اشیاء، در ضمن عقیدهٔ مهمّ دیگری به کار رفته است که ابن عربی خصوصاً آن را در زمینهٔ معرفت به کار برده است، یعنی نظریهٔ تجلّیات. زیرا هر شیء مجلای آیات الهی است که از طریق این تجلّی قادر است خداوند را ببینند.[۳۲]

← چون شما سوی جمادی می‌روید | محرم جان جمادان چون شوید
از جمادی عالم جانها روید | غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت | وسوسهٔ تاویل‌ها نربایدت

مثنوی، دفتر ۳، بیت ۱۰۱۷ به بعد ص ۲۳۸.

۳۰. دربارهٔ مفهوم رب بنگرید به فصوص الحکم، ج ۱، ص ۸۱ و ۱۱۹ و سعادالحکیم، معجم، ص ۲۸۳ و ۵۰۶ و ۵۱۴ و هانری کربن: تخیل خلاق ص ۹۴ و ۱۲۰ و ۱۴۲ و ۱۴۹ و ۱۵۲ و غیره.

۳۱. دربارهٔ تفسیر ابن عربی از این حدیث بنگرید به مقدمهٔ خوتکیویچ بر ترجمهٔ وی از بلیانی، *Epitre sur l'Unicite absolue* ص ۳۹-۲۷. (مترجم فارسی به تفسیر این حدیث از ابن عربی باید اشاره کند، ابن عربی: الرسالة الوجودية فی معنی قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه، مکتبة القاهرة مصر، ۱۹۴۰م البته این حدیث معروف است و محل تفسیر و تشریح کسانی دیگر قرار گرفته است از جمله، شیخ احمد احسایی: جوامع الکلم، ج ۱، تبریز، ۱۲۷۳ق، ص ۳۵۵ به بعد. و نیز عین القضاة: تمهیدات، به اهتمام عفیف عسیران، نشر محمودی، ۱۳۵۵ش، ص ۶۸-۵۸.م)

۳۲. دربارهٔ مفهوم تجلّیات (که بعد از این نیز بدان باز خواهیم گشت) بنگرید به فصوص الحکم ج ۱،
←

بالاخره باید توجّه کرد که ابن عربی میان شخصی که فقط خداوند را در اشیاء می‌بیند، با کسی که اشیاء را می‌بیند و خداوند را در آنها باز می‌جوید، تفاوت و تمایز می‌نهد. این دو منظر گوناگون، از محل نظر متفاوتند و تفاوتشان به مقام واقف بستگی دارد، یعنی شخصی در موقفی قرار می‌گیرد که در محضر الهی است و از آن پس، دیگر جز خدا نمی‌داند و نمی‌بیند[۳۳]. و چون شخصی که در مراجعت خویش از جانب خدا به سوی اشیای مخلوق باز می‌گردد، بی وقفه در حضور خدا است، زیرا او وجه اللّه را در هر شیء می‌بیند. از نظر ابن عربی این حالت دومی برتر از حالت اولی است. او در فقرهٔ دیگری از فتوحات می‌نویسد: «توجّه به خدا و مخلوق توامان، حصول کامل اسماء الهی را تشکیل می‌هد که شخص قادر به درک آن است»[۳۴] البته مرحلهٔ بالاتری نیز هست؛ مقامی که «رؤیت خداوند در نظر به عالم است». موجودی که به این مقام نایل گردد هرگز از تأمل در مسالهٔ وحدت در کثرت و کثرت در وحدت باز نمی‌ماند.

این واقعه نیز احتمالاً در شهر فاس و به سال ۵۹۱ق رخ داد که ابن عربی برای نخستین بار به «مَنزلُ النّور» داخل گشت، یعنی منزلی که به تفاوت میان اجسام مرئی و اجساد دست یافت. او در شروع فصل ۳۴۸ از کتابِ فتوحات چنین می‌نویسد: «بدان که این منزل از منازل توحید و انوار است که خداوند مرا دو بار داخل این منزل ساخت و از این منزل بود که نور گشتم؛ چنانکه حضرت مصطفی در دعای خویش بگفت: وَ اَجعَلنی نوراً. و از این منزل بود که تفاوت عمده میان اجسام و اجساد را دریافتم، زیرا اجسام همان امر معروف نزد همگان است که لطیف و شفاف و کثیف دارد و در ورای آن چیزی دیده نمی‌شود، ولی اجساد آن است که ارواح در آنها ظاهر می‌شود؛ چنانکه در خواب نیز روح متمثّل در صُوَرِ اجسامی است که شخصِ نائم در خوابِ خود، آن را از

← ص ۸۱-۷۹ و سعادالحکیم، معجم، ۱۱۷ و ص۲۵۷ به بعد و کربن، تخیل خلاق، ص۲۱۵-۱۸۴. (متن پیشین این است: و لکن لیس المقصود الا علم کونه ربا لهذا العالم هذا لا یعرفه ما لم یتقدم له معرفته بالعالم هذا ما یعطیه علم الکمل من رجال اللّه من اهل الحق و لهذا قال من عرف نفسه عرف ربه ما قال من عرف ربه عرف نفسه.م)

۳۳. در خصوصِ این منظر کلمهٔ لیسیه به کار رفته است و کسانی آن را به کار می‌برند که واقعیت جهان را منکرند، بنگرید به بلیانی، *Epitre*، بخش مقدمه.

۳۴. فتوحات ج ۴،باب الاسرار؛ بلیانی، *Epitre* ص ۳۲.

صور مشتبه با اجسامی که در آن حسّ است، تمایز نمی‌دهد و حال آنکه اینها جسم نیستند.»[۳۵]

ابن عربی در سال ۵۹۳/۱۱۹۶ برای بار دوم نیز داخل این منزلُ النّور شد، و همان قسم که خواهیم دید، این امر در خاصّ‌ترین حالت روی داد. این واقعه را می‌توان در حالتِ کلّی اَز ابن عربی دریافت، اما برای فهم بهتر ماجرا باید به فقرهٔ دیگری از کتاب فتوحات رجوع کنیم که فصل «مَنزلُ الفَناء عن المخالفات» نام دارد. ابن عربی توضیح می‌دهد که رجالی که این نوع فناء را تجربه کرده‌اند، خود، بر دو نوع‌اند. «رجال خداوند در اینجا دو قسمت می‌شوند؛ یک قسم رجالی هستند که بر معصیت قادر نیستند و جز در امر مُباح تصرّف نکنند ولو آنکه در ظاهر مخالفاتی به نام معاصی شرعی از آنان ظاهر شود.... به هنگام سماع به اینان گفته می‌شود که اعمَلوا ما شِئتُم فقد غفرت لکم[۳۶] مانند اهالی غزوهٔ بدر است که احکام مخالفات از آنها مرتفع می‌گردد.....

از سوی دیگر، نوع دیگر این مردان، کسانی هستند که بر سِرّ قَدَر واقف شده‌اند و حکم آن را بر خلایق می‌دانند و به معاینه آنچه بر ایشان مقدّر شده است، می‌بینند، یعنی افعالی که از ایشان صادر می‌گردد، از آن حیث که افعالی است که محکوم به انجامش هستند و این، در حضرت نور خالص است... تحت این حضرت، دو حضرت دیگر است، حضرت سدفه و حضرت ظلمت محض، که در حضرت سدفه تکلیف ظاهر می‌شود و کلمه به کلماتی تقسیم می‌گردد که خیر از شرّ تمایز می‌یابد و حضرت ظلمت

---

۳۵. فتوحات ج۳، ص۱۸۶ ابن عربی اندکی بعدتر (ص۱۸۷) یاد می‌دارد که از این منزل به سال ۵۹۱ گذشته است.(متن: اعلم ان هذا المنزل من منازل التوحید و الانوار و ادخلینه اللّه تعالی مرتین و فی هذا المنزل صرت نورا کما قال (ص) و اجعلنی نورا و من هذا المنزل علمت الفرقان بین الاجسام و الاجساد فالاجسام هی هذه المعروفة فی العموم لطیفها و کثیفها و شفافها ما یری منها و ما لا یری و الاجساد هی ما یظهر فیها الارواح فی الیقظة الممثلة فی صور الاجسام ما یدرکه النائم فی نومه من الصور المشبهة بالاجسام فیما یعطیه الحس و هی فی نفسها لیست بالاجسام.م)

۳۶. این ارجاع به حدیث قدسی است که در وصف کسانی صادق است که در جنگ بدر جهاد کردند. بنگرید به بخاری، مغازی، ص۹ و ۴۶ و ابن حنبل ج۱، ص۸۰ و ج۲، ص۹۶ و یکی از روایت‌هایی است که ابن عربی در مشکاةالانوار نقل کرده است.

همان حضرت شرّی است که خیری در او نیست و این همان شرک است...

چون رجال این قسم به معاینه دیدند آنچه را که از حضرت نور دیدند، مبادرت به فعل می‌کنند از آن حیث که می‌دانند که صادر نمی‌شود از ایشان جز خیر، و احکام موجبه در بُعد و قُرب صادر می‌گردد، آنان به طاعت مشغول‌اند و در مخالفات می‌افتند بی آنکه نیّت تقرّب کنند و به انتهای حرمت در می‌رسند. این فناء غریب است که خداوند مرا در شهر فاس از آن باخبر ساخت، این ذوق را خداوند در من نهاد که کمتر کسی بدان دست می‌یابد. گمان نبرم کسی به این حضرت نور دست یافته باشد مگر من؛ و امر خداوند را در آنجا دریافتم و برای این مشاهدت حکمی صادر نشده بود و خداوند بعد از این، مرا در حضرت سدفه قرار داد و حفظم کرد و مرا مصون داشت که از حضرت نور خارج نگردم و مرا در سدفه نیز محفوظ داشت که مردم این مقام را تمام‌تر از اقامت در حضرت نور می‌دانند و این معنی، قول بعضی از آنان است که در خصوص فناء سخن گفتند که این، فناء معاصی است.»[۳۷]

به عبارت دیگر بر طبق گفتهٔ خود ابن عربی، او متعلّق به این مقولهٔ دوم از رجالی بود که مصون از ارتکاب معاصی و خطایا بودند و معرفت را در حضور نور سرّ القدر

---

۳۷. فتوحات ج ۲، ۱۳-۵۱۲. (متن: رجال اللّه هنا علی قسمین القسم الواحد رجال لم یقدر علیهم المعاصی و لا یتصرفون الا فی مباح و ان ظهرت منهم المخالفات المسماة بالمعاصی شرعا فی الامة....فقیل لهم علی سماع منهم لهذا القول اعملوا ما شئتم فقد غفرت لکم وکاهل البدر فنفیت عنهم احکام المخالفات....و القسم الاخر رجال اطلعوا علی سر القدر و تحکمه فی الخلائق و عاینوا ما قدر علیهم من جریان الافعال الصادرة منهم من حیث ما هی الافعال لا من حیث هی محکوم علیها بکذا و کذا و ذلک فی حضرة النور الخالص...تحت هذه الحضرة حضرتان حضرةالسدفة و حضرة الظلمة المحضة و فی حضرة السدفة ظهر التکلیف و تقسمت الکلمة الی کلمات تمیز الخیر و الشر و حضرة الظلمة هی حضرة الشر الذی لا خیر معه و هو الشرک... فلما عاین هولاء الرجال من هذا القسم ما عاینوه من حضرة النور بادروا الی فعل جمیع ما علموا انه یصدر منهم و فتوا عن الاحکام الموجبة للبعد و القرب ففعلوا الطاعات و وقعوا فی المخالفات کل ذلک من غیر نیة لقرب و الا انتهاک حرمة فهذا فناء غریب اطلعنی اللّه علیه بمدینة فاس و لم ار له ذائقا مع علمی بان له رجالا و لکن لم القهم و لا رأیت احدا منهم غیر انی رایت حضرة النور و حکم الامر فیها غیر انه لم یکن لتلک المشاهدة فینا حکم بل اقامنی اللّه فی حضرة السدفة و حفظنی و عصمنی فلی حکم حضرة النور و اقامنی فی السدفة و هو عند القوم اتم من الاقامة فی حضرة النور فهذا معنی قول بعضهم فی الفناء انه فناء المعاصی.م)

یافتند که تقدیر آنان است. تشبّث به شراکت کامل با این سلالهٔ جلیل‌القدر ــ که ابن عربی خود را در زمرهٔ آنان و زائر به مقام ایشان محسوب می‌داشت ــ و در نتیجه تعهّد به اتباع از آن، ما را بر آن می‌دارد که به فقره‌ای از فصوص الحکم رجوع نماییم که این مقامِ خاصّ را در معرفت سرّ القدر تشریح می‌سازد. فقرهٔ مزبور در فصل ثانی اثر آمده است که ابن عربی در آنجا به جزئیات بیشتر و جوانبِ گوناگونی از مَواهبِ الهی و اوصاف ممتازه‌ای می‌پردازد که در وصف رجالی نقل شده است که آن را اقتباس کرده‌اند و به رتبهٔ حضرت اعلی رسیده‌اند. او شرح می‌دهد که هستند نفوسی که حوائج خویش را (خواه به صورت خاصّ باشد، خواه نباشد) مرتّب می‌دارند و هستند کسانی که از انجام چنین کاری سر باز می‌زنند و «و در میان ایشان هستند آنان که می‌دانند که علمِ خداوند به هر چیز در همهٔ احوالش همانی است که در همان حال دارد و حال ثبوت عینِ اوست، پیش آنکه در وجود آید..... و از اینجاست که گروهی از اهل خداوند هستند که برتر و بهتر و بیناترند از این گروه، و اینان همان واقفان سرّ قدر هستند که خود بر دو طایفه‌اند: گروهی از ایشان این علم را به اِجمال دارند و گروهی دیگر به تفصیل می‌دانند و آن گروهی که به تفصیل می‌دانند، البته برتر و کامل‌تراند از کسانی که به اجمال علم دارند، زیرا می‌دانند هر آنچه راکه در علم خداوند است یا به این روش که خداوند به ایشان اعلام می‌دارد که به چشم خویش نظر کنند و خواه آنکه عین ثابت او را به وی می‌نمایاند و انتقالات احوال حاکم بر آنها را نشان می‌دهد تا جایی که نهایت ندارد و این البته مقامی برتر است.»[۳۸]

به نظر می‌رسد که ابن عربی مدّعی است که او به گروه دوم تعلّق دارد. آیا او خود شخصاً نگفت که در لحظاتی که برای اولین بار سوار بر کشتی نشست و به سوی مغرب

---

۳۸. فصوص الحکم ۱، ص ۶۰ (متن: و من هلواء من یعلم ان علم اللّه به فی جمیع احواله هو ما کان علیه فی حال ثبوت عینه قبل وجودها.... و ما ثم صنف من اهل اللّه اعلی و اکشف من هذا الصنف فمنهم الواقفون علی سرّ القدر و هم علی قسمین: منهم من یعلم ذلک مجملا و منهم من یعلمه مفصلا و الذی یعلم مفصلا اعلی و اتم من الذی یعلمه مجملا فانه یعلم ما فی علم اللّه فیه اما باعلام اللّه ایاه بما اعطاه عینه من العلم به و اما ان یکشف له عن عینه الثابتة و انتقالات الاحوال علیها الی ما لا یتناهی و هو اعلی.)

رهسپار شد، مکاشفه‌ای حاصل کرد و همهٔ مقامات آیندهٔ خود را به مشاهده دید، حتی جزئیاتی نظیر مقامات شاگردان و تابعان خویش نظیر قونوی و پدرِ قونوی را مشاهد کرد؟[۳۹]

چهره‌ای بدون قفا

و چون ذاتش در خرقه‌ام نهان گشت
عرب و غیرعرب در آن تردید نداشت[۴۰]

به نظر می‌آید که ابن عربی برای نخستین بار در سال ۵۹۲/۱۱۹۵ در اشبیلیه خرقه بر تن کرده باشد. باید به یاد داشت که این ماجرا نوعی مراسم تشرّف[۴۱] است که مُرید را به مُراد خود پیوند می‌دهد تا برکتِ شیخ و مواهب الهی را به مُرید منتقل سازد و او را در مسیر نوینی از سلسلهٔ طریقت داخل کند و این سلسله به حضرت رسول ختم می‌گردد[۴۲]. به هر حال آنچه حائزِ اهمّیت است، درک این معناست که اصطلاح خرقه نمی‌تواند به معنای لغویِ آن محدود شود. مراسمِ خرقه‌پوشی الزاماً به صورت عملی یعنی اعطاء خرقه صورت نمی‌گیرد، اما می‌تواند به طور نمادین، کامل تلقی گردد (همانطور که در مورد ابن عربی در شرق رخ داد) یعنی به صورت نمادین، از طریق وصلهٔ ساده‌ای که بر لباس زده می‌شود، به انجام رسد. باید تأکید کرد که لُبسُ الخِرقه یعنی بر تن کردن خرقه، همیشه در همهٔ ادوار و همهٔ مناطقِ جهان اسلام به یک صورت، فهم و عمل نمی‌شود[۴۳]. در روزگار ابن عربی مراسم اعطاء خرقه به گونه‌ای

---

۳۹. بنگرید به فصل هفتم این کتاب. ۴۰. دیوان ص۵۸.
۴۱. این مراسم می‌تواند صور دیگری نظیر تلقین ذکر و عهد و بیعت و مشابکه داشته باشد.
۴۲. ماهیت تاریخی برخی از این سلاسل طریقت بر حسب این واقعیت بنا نهاده شده است که شخص مرید می‌تواند اجازهٔ برکت و کرامت از شخصی روحانی یافته باشد که این شیخ سالها قبل از دنیا رفته است و مرید هرگز سیمای ظاهری و مادی وی را ندیده است. در این حالت سلسلهٔ اوصیای پیشین در فصل ۲ نقل شده است.
۴۳. دربارهٔ مفهوم خرقه بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، سهروردی، عوارف المعارف، ج۲، در
←

که در شرق مرسوم بود، البته مورد تصدیق دیگر مرقومات اهل تصوّف نیز قرار داشت. از سوی دیگر در غرب جهانِ اسلام، خرقه عَلی الظّاهر نوعی سمبول و نشانه بود که به مقامِ صُحبه دلالت داشت ـ یعنی مصاحبت با شیخ را نشانه می‌گرفت ـ و کمتر به شکل یک مراسم خاصّ منظور نظر می‌گشت. به هر حال از همین منظر، می‌توان دریافت که چرا ابن عربی، پیش از ورودش به شرق، این اصطلاح را به گونهٔ خاصّی تعبیر می‌کرد ـ یعنی بدانگونه که صوفیان غربی عمل می‌کردند و وی با آن آشنایی داشت.

نخستین شیخی که ابن عربی را با مسئلهٔ خرقه آشنا کرد، تقیُّ‌الدین عبد الرّحمن بن علی الوِزری القِسطلانی بود. این مرد به خاندانی از شرق تونس تعلّق داشت که با اهل تصوّف قرابت و خویشاوندی داشتند. عبدالرّحمن شخصاً یک صوفی اهل حدیث بود[۴۴] و دو برادر داشت: ابو العباس احمد و محمّد. محمّد ساکن مراکش بود و به عنوان طلاب در خدمت الموحّدون در آمد[۴۵]؛ اما ابوالعباس (۶۳۶/۱۲۳۸ وفات) که ابن عربی وی را در مصر ملاقات کرد و به خواهش وی نیز کتاب الخَلوةُ المطلقة را نوشت[۴۶]، او شاگرد شیخ قرشی (۵۹۹/۱۲۰۲ وفات) بود و بر حسب دستور پدر خود

← حاشیهٔ احیاء علوم الدین غزالی، ج ۴، قاهره بی تاریخ، ص ۸۰-۷۹. برای روش‌های گوناگون خرقه پوشی و انواع آن (خرقه، عهد، تلقین الذکر) بنگرید به ترمینگهام، فِرَقِ صوفی در اسلام، آکسفورد، ۱۹۷۱، ص ۳-۱۷۱.

۴۴. تکمله ویرایش کودرا، ۱۶۵۴ و فتوحات ۱، ص ۱۸۷ و نیز کتاب نسب الخرقه نسخهٔ خطی اسعد افندی، شمارهٔ ۱۵۰۷، ص ۹۷ و نیز همان کتاب نسخهٔ خطی یحیی افندی، شمارهٔ ۲۴۱۵ ص ۳. (مترجم فارسی باید اضافه کند ثبت اسم الوزری به صورتِ al-Tawzari است که در فتوحات الوزری آمده است. م)

۴۵. طلاب بخشی از نظامات حکومت الموحّدون بودند و می‌توان به تعبیری آنان را حافظان شریعت و دین شمرد. ماموریت آنان مداومت بر تبیین و حفظ شریعت و توحید بود (همانطور که المهدوی ذکر کرده بود) و هر یک از ایشان ایمانی را به مردم تعلیم می‌کرد که خود مردم از آن در غفلت بودند. برای تفصیل بنگرید به تاریخ سیاسی الموحّدون، ج ۱، ص ۲۱۳ و نیز Trente sept Letters officie almohades ص ۱۳۳. برای سه تن از برادران قسطلانی بنگرید به تذکره اثر دنیس گریل Denis Gril، که از اصل رسالهٔ صدرالدین ابی منصور ویرایش کرده است، ص ۱۱-۲۱۰.

۴۶. فتوحات ج ۱، ص ۳۹۱ به بعد و ج ۴، ص ۴۷۴. برای ابوالعباس قسطلانی بنگرید به دیباج، ص ۶۸-۶۷ و نیز وفیات الاعیان ج ۱، ص ۱۹۰ و ابن ابی منصور، رساله، ص ۱۳۰-۱۲۹ و نیز

←

با بیوهٔ وی ازدواج کرد. از این وصلت بود که قطب‌الدین قسطلانی مشهور به دنیا آمد: یعنی خصم لدودِ ابن سبعین و مکتب ابن عربی که ماسینیون از سر انصاف، او را «ساحره کش» نامید.

اطّلاعات ما دربارهٔ این نخستینِ خرقه‌پوشیِ ابن عربی از دو منبع مشتقّ می‌گردد که شرح حالی است که ابن عربی از خود به دست داده است و اندکی نیز با هم مغایرند. ابن عربی در یک رسالهٔ منتشر ناشدهٔ خود به نام کتاب نَسَبُ الخِرقه سلسلهٔ طریقت خود را به دست می‌دهد و در آنجا اظهار می‌دارد که در سال ۵۹۲/۱۱۹۵ و در شهر اشبیلیه به دریافتِ خرقه از دست تقی‌الدین عبدالرّحمن الوزری نایل آمد و افزون بر این، به سال ۵۹۴/۱۱۹۷ نیز در شهر فاس خرقه به دست محمّد بن قاسم التمیلی الفاسی بر تن کرد، وی می‌افزاید که هر دو این رجال، خرقهٔ خویش را از ابوالفتح المحمودی اخذ کردند.[۴۷] ابن عربی در جلد اوّل فتوحات[۴۸] نقل می‌کند که خرقهٔ متعلّق به خضر (خِرقَةُ الخِضریة) را از دست تقی‌الدین وزری اخذ کرده ست که وی نیز آن را از شیخ صدرالدین ابن حمویه گرفته بود و او نیز آن را از جدّ خود گرفته بود که در نهایت، او از خود حضرت خضر آن را یافته بود. بنو حَمَویه از بعضی جهات، خاندانی حائز اهمیت بودند، ایرانی الاصل به شمار می‌رفتند و برخی از اعضاء این خاندان به مقام شیخ الشُّیوخی نیز رسیده بودند (مقامی که اندکی سیاسی‌تر بود تا روحانی).

← تذکره، ص ۲۱۰. در مورد کتاب الخلوة المطلقة (یکی از آثار منتشر نشدهٔ ابن عربی) بنگرید به تاریخ مؤلفات، شمارهٔ ۲۵۵.

۴۷. تخصیص تاریخ و مکان در هر دو نسخهٔ خطی فوق‌الذکر وجود ندارد اما می‌توان آن را در نسخهٔ خطی دیگری یافت که عثمان یحیی مرا بدان متذکر داشت. آستین در صوفیان اندلسی، ص۳۹ می‌گوید که ابن عربی بیش از یک خرقه را از دست خضر به سال ۵۸۰/۱۱۸۴ در شهر اشبیلیه دریافت کرده بود. وی استنتاج خود را بر اساس یک فقره از کتاب نسب الخرقه قرار داده است که نسخهٔ خطی اسعد افندی، شمارهٔ ۱۵۰۷ ص۹۸ است. به هر تقدیر، در فرقهٔ مزبور ابن عربی تنها به این بسنده می‌کند که بگوید به صحبت خضر رسید و آداب فقر و طریقت را از وی در آموخت (تادبته به و اخذت عنه التسلیم لی مقولات الشیوخ). به عبارت دیگر او تنها در اینجا به نخستین دیدار خود با خضر در اشبیلیه اشاره می‌کند و نیز لبس خرقه را در شهرهای اشبیلیه و فاس و مکه و سایر جایها نیز می‌داند همانطور که در یک شعر خود در دیوان به آن اشاره داد. دیوان، ص۵۸.

۴۸. فتوحات ج ۱، ص۱۸۷.

صدرالدین خود شخصاً در دمشق این مقام را بعد از مرگ پدرش به سال ۵۷۷/۱۱۸۱ به دست آورده بود و آن را تا زمان مرگ خود به سال ۶۱۶/۱۲۱۹ محفوظ داشت.[۴۹] نکتهٔ شایان ذکر آن است که بر حسب قضاوتِ از روی ارجاعاتِ خود ابن عربی به صدرالدین که البته بسیار معدود و محدود است، می‌توان دریافت که به رغم آنکه این دو شیخ در شرق می‌زیستند، اما هرگز با یکدیگر روبرو نشدند.[۵۰]

به غیر از جزئیات مزبور، اشارات و تأکیداتِ ابن عربی که صدرالدین خِرقَةُ الخِضریة را از جدّ خویش گرفته است، مُوجبِ برخی دشواری‌ها می‌گردد. اگر ما به بررسی شجره نامهٔ خاندان بنو حمویه نظری بیافکنیم[۵۱]، در خواهیم یافت که جدّ صدرالدین عبدالحسن علیّ، شاگرد غزّالی بوده است که در سال ۵۳۹/۱۱۴۴ وفات یافت و هنوز خود صدرالدین (متولّد سال ۵۴۳/۱۱۴۸) در آن زمان، به دنیا نیامده بود. بعدها سید حیدر آملی (۷۸۷/۱۳۸۴ وفات) در مقدمهٔ کبیر خویش بر کتاب شرح الفصوص خود، که تفسیری مفصّل از فصوص الحکم ابن عربی است، تأکید می‌کند که محمود بن حمویه (۵۳۰/۱۱۳۵ وفات) جدّ صدرالدین و شاگرد امام الحرمین بود که این اخیر، نزد حضرت خضر تلمذ کرده بود.[۵۲] و عاقبت ابن ابی اصیبعه (۶۶۸/۱۲۷۰ وفات) نویسندهٔ معروفترین کتاب طبقاتِ مشاهیر، در مجلد دوم کتاب خود تحت عنوان طبقاتُ الأَطّباء، سلسلهٔ صدرالدین را به گونه‌ای به دست می‌دهد که نسبِ خرقه‌اش به عموی وی یعنی رشیدالدین ابی الاصیبعه می‌رسد[۵۳] که بر طبق این

---

۴۹. برای خاندان بنو حمویه بنگرید به L. Pouzet در کتاب Aspects de la vie religieuse a Damas ج ۱، ص۲۵۳ و ۲۸۵ و نیز بنگرید به Cahen در کتاب *Les Peuples musulmans dans l'histoire medievale* دمشق، ۱۹۷۷، ص۴۵۷ تا ۴۸۲.

۵۰. به جز این فقره از فتوحات مکیه ج۱، ص۱۸۷ تنها توانستم یک منبع دیگر بیابم که به صدرالدین مزبور ارجاع می‌دهد وآن شرح کتاب خلع النعلین، ص۱۷۳ است.

۵۱. بنگرید به Pouzet در Aspects de la vie religieuse a Damas ج ۱، ص۲۸۵ و نیز دائرةالمعارف اسلامی ویرایش ۲، ذیل اولاد الشیخ.

۵۲. حیدر آملی، المقدمه من کتاب نص النصوص، به اهتمام هانری کربن و عثمان یحیی، انجمن فرانسوی ایرانشناسی، شمارهٔ ۲۲ تهران، ۱۹۷۴، ص ۲۲۱.

۵۳. ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء به اهتمام مولر، گونزبرگ، ۱۸۸۴، ج۲، ص ۲۵۰ این سلسله را ترمینگهام در فرقه‌های صوفی در اسلام، ص ۲۶۲ نیز آورده است.

سند، صدرالدین خرقه را نه از جدّش، بلکه از پدرش عمر (۵۷۷/۱۱۸۱ وفات) گرفته است که در این سلسله، وی آن را از پدر خویش یعنی محمود بن حمویه و او نیز از حضرت خضر و او نیز حضرت رسول گرفته بود. در اینجا بار دیگر با معضل دیگری روبرو می‌شویم چه که محمود بن حمویه پدرِ عمر بن حمویه نبود، بلکه جدّ وی به شمار می‌رفت. در اینجا یک حلقه مفقود است، ابو الحسن علی (۵۳۹/۱۱۴۴ وفات) پدر عمر و جدّ صدرالدین است مگر آنکه عمر بن حمویه خرقه را بی واسطه از جدّ خویش محمود بن حمویه نگرفته باشد. اما حقیقت ماجرا هرچه بوده باشد، از این متونِ متنوّع و مغایر هم، این نکته معلوم است که ابن عربی خرقه از تقی‌الدین الوزری اخذ کرده است. نسب مضاعف آن به حضرت رسول باز به مَددِ خضر صورت گرفته است که بار دیگر به آن اشاره خواهد شد، اما باید متذکّر شویم که ابن عربی پیش از این، در سه موقعیت با خضر دیدار کرده بود.

ابن عربی در بدو ورود خود به شرق بار دیگر خرقه بر تن کرد: نخست در مکه به سال ۵۹۹ق از دست یونس بن یحیی الهاشمی[۵۴] که او نیز شخصاً خرقهٔ خود را از دست عبدالقادر گیلانی (۵۶۱/۱۱۶۵ وفات) گرفته بود؛ و دوم بار، دو سال بعد، در موصل از شاگرد معروف قضیب البان معروف گرفته بود.[۵۵] این فردِ اخیرالذّکر بالکلّ عقیدهٔ ابن عربی را دربارهٔ عظمتِ نشانِ لُبس الخرقه تغییر داد. اگر چه این خرقه بر تن کردن، در عامّ‌ترین تعبیرش سمبول ساده‌ای از تشرف و مصاحبت است، اما افزون بر این، بر اساس گفتهٔ ابن عربی به تعبیر خاصّ‌تر و فنّی‌تر به این معناست که عظمتِ شیخی را می‌رساند که خرقه را به معنای تشرّف بر تن مرید خویش کرده است. عین گفتار ابن عربی این است: «رجلی از شیوخ ما که علی بن عبداللّه بن جامع باشد، از اصحاب علی المتوکّل و نیز ابو عبدُاللّه بن قضیب البان بود و در قریهٔ مقلی خارج موصل در باغی می‌زیست که از آنِ خود داشت و خضر در حضور قضیب البان بر وی

---

۵۴. کتاب نسب الخرقه نسخهٔ خطی اسعد افندی، شمارهٔ ۱۵۰۷ ص ۹۲ نسخهٔ یحیی افندی، شمارهٔ ۲۴۱۵ ص ۳۰.

۵۵. اسعد افندی، نسخهٔ خطی ۹۸ و یحیی افندی نسخهٔ خطی، و نیز فتوحات ج ۱. ص ۱۸۷ و درّةالفاخره، ص ۶۹ و صوفیان اندلسی، ص ۱۵۷.

خرقه پوشاند و شیخ در موضعی آن را بر تن کرد که خضر از بستان خود آن را بر تن داشت و به صورت حالی این جریان یافت که وی به هنگام پوشاندن خرقه با وی بود[۵۶]..... از آن به بعد بود که دربارهٔ اهمیت خرقه سخن گفتم و همین که خضر را دیدم خرقه را معتبر دانستم و قبل از این زمان، حرفی از آن خرقهٔ معروف نمی‌گفتم؛ زیرا از نظر ما خرقه همانا رمز از مصاحبت و ادب و تخلّق به اخلاق نیکوست و به همین سبب این لباس را نمی‌توان به رسول خدا متّصل یافت بلکه باید آن را در صحبت و ادب یافت که از آن به لباسِ تقوی تعبیر کنند. عادتِ اصحابِ حال بر این جریان داشت که چون کسی را از اصحاب ایشان می‌دیدند که در موردی نقصانی داشت، او را وارد جمع نمی‌کردند تا حال خود را به کمال رساند و در این خصوص به شیخ خویش اتّحاد یابد و چون با وی متّحد می‌گشت، خرقه‌ای را بر تن می‌کرد که حکایت از حال او در این خصوص داشت و چنین لباسی نزد ما و نزد محقّقان و پیرانِ طریقت، معروف است.»[۵۷]

فارغ از این نحوهٔ تخصیصِ خرقه‌پوشانی که در کتاب نسب الخرقه آمده است[۵۸]،

---

۵۶. ابن رعبی در درّةالفاخره این قضیه را نیز شرح می‌دهد و در اینجا تأکید می‌کند که در این موقعیت خاص خرقه یک جامهٔ کتانی کوچک بود. بنگرید به درّةالفاخره، ص۶۹ و نیز صوفیان اندلسی، ص۱۵۷.

۵۷. فتوحات ج۱، ص۱۸۷ ابن‌عربی بار دیگر به این علامت و سمبولیسم خرقه در کتاب نسب الخرقه، نسخهٔ خطی اشاره دارد. (متن: رجل من شیوخنا و هو علی بن عبداللّه بن جامع من اصحاب علی المتوکل و ابی عبداللّه قضیب البان کان یسکن بالمقلی خارج الموصل فی بستان له و کان الخضر قد البسه الخرقة بحضور قضیب البان و البسینها الشیخ بالموضع الذی البسه فیه الخضر من بستانه و بصورة الحال التی جرت له معه فی الباسه ایاها... و من ذلک الوقت قلت بلباس الخرقة و البستها الناس لما رایت الخضر قد اعتبرها و کنت قبل ذلک لا اقول بالخرقة المعروفة الان فان الخرقة عندنا انما هی عبارة عن الصحبة و الادب و التخلق و لهذا لا یوجد لباسها متصلا برسول اللّه و لکن توجد صحبة و ادبا و هو المعبر عنه بلباس التقوی فجرت عادة اصحاب الاحوال اذا راوا احد من اصحابهم عنده نقص فی ما امر ما وارادوا ان یکملوا له حاله یتحد به هذا الشیخ فاذا اتحد به اخذ ذلک الثوب الذی علیه فی حال ذلک الحال و نزعه و افرعه علی الرجل الذی یرید تکملة حاله فیسری فیه ذلک الحال فیکمل له ذلک فذلک اللباس المعروف عنده و المنقول عن المحققین من شیوخنا.م)

۵۸. اسم اشخاص گوناگونی که در این نسخه آمده است با نسخهٔ خطی تفاوت دارد، نسخهٔ اسعد افندی، ص۹۶ اسم او سید کمال‌الدین بن احمد...بن علی ابن ابی طالب است اما در نسخهٔ یحیی افندی، ص۳ احد بن علی الاشبیلی آمده است.

ابن عربی در جای دیگر، اسامی پانزده نفر دیگر را که از دست آنها خرقه گرفته است، یاد می‌دارد. ماخذ این اطّلاعات ابیاتی چند از غزلی است که در دیوان آمده است[۵۹]. جالب این است که چهارده تن از پانزده نفر در زمرهٔ زنان‌اند[۶۰]؛ تنها مریدِ مردی که ذکرش آمده است، بدرُالحبشی است[۶۱] اگر چه نباید به هیچ معنا منکر شد که ابن عربی به شمار کثیری از مریدان و شاگردان مذکّر خویش اجازهٔ خرقه داده است. یکی دیگر از جزئیات این مطلب بسیار جالب است. در بسیاری از موارد، ابن عربی در عالم رؤیا و خواب مشاهده می‌کرد که این زنان خرقه را بر تن کردند، برای نمونه دخترِ صوفیِ بزرگ، قاضی شافعی ابن زکی(۶۱۷/۱۲۲۰ وفات) در این زمره است که بر حسب گزارش منابعِ دیگری در همان مراحل اولیه طریقت با وی ازدواج کرد.[۶۲]

ابن عربی حدود سی سال داشت که به سال ۵۹۲ق در اشبیلیه به دریافت این خرقه نایل گشت (دقیقاً سی و دو ساله بود). پیش از این، به احتمال فراوان، مدّت‌ها قبل از این ماجرا[۶۳]، در طریقت خود کامل گشته و به مقام شیخ روحانی رسیده بود. بر اساس متنی که در کتاب فتوحات، خود وی به دست داده است، این رخداد در همان ایام جوانی به هنگام ریاضت‌ها و مکاشفات بر وی حادث شده است: حضوری که سبب شد احترام و هیبت عظیمی نزد مریدانش یابد. «شبی نزد ابوالحسن بن ابی عمر بن الطّفیل در اشبیلیه به سال ۵۹۲ق منزل داشتیم و بسیاری مرا احترام گذاشتند و نزد من ادب نگه داشتند و نزد ما البته ابوالقاسم الخطیب و ابوبکر بن سام و ابوالحکم بن

---

۵۹. دیوان، ص ۶۰-۵۳.

۶۰. ابن‌عربی در موقعی که به دو تن از اینان ارجاع می‌دهد، از آنها تحت عنوان «دخترم» یاد می‌کند. آیا باید این کلمه را لفظی فرض کنیم یا یک استعاره است؟ یکی از این دو زن، دتب نام دارد (ص ۵۴) و دیگری سفرا (ص ۵۷).

۶۱. دیوان ص ۵۴.

۶۲. دیوان ص ۶۰ قبل از آنکه اشعار موجود در متن نقل گردد ابن عربی فاش می‌گوید«در اینجا آنچه در عالم حس رخ داده است، پایان می‌یابد اینک آنچه را میل دارم باز گویم، در عالم رویا و نوم حادث گشته است.» این جلمه در پی اشعار کوتاهی می‌آید که نام هشت زن در آنها ذکر شده است که از وی خرقه دریافت کرده‌اند.

۶۳. ما دقیقاً نمی‌دانیم در چه تاریخی ابن عربی نخستین مریدان خویش را به گرد خود جمع کرده است، اما حدس سال ۵۸۶ق مقبول به نظر می‌آید.

السراج نیز بودند[۶۴] و تمامی ایشان در نهایتِ انبساط، جانب احترام را داشتند و ملازم ادب و سکون بودند و به همین سبب، راحت نبودند و چون خواستم اندکی انبساط خاطر یابند، صاحبِ منزل مطلبی از کلام ما جویا شد، دریافتم که این راهی است تا به این تَرفند، اندکی انبساطِ خاطر یابند. به وی گفتم تو باید به کتاب‌های ما مراجعه کنی، بالاخصّ کتاب الارشاد فی خَرقِ الاَدَبِ المُعتاد و اگر خواستی فصلی از فصول آن را بر تو عرضه دارم، گفت: آری خشنود خواهم گشت. بعد پای خویش بر گردنش نهادم و گفتم پیامی کوتاه به من ده! او و همراهانش دل باز کردند و مقصود مرا دریافتند و شاد شدند و آن حالتِ قبض از میانشان بر خاست و آن شب را در غایتِ شادی و انبساط گذراندیم.»[۶۵]

بی تردید سال ۵۹۲ق نقطهٔ اوج حکومت الموحّدون به شمار می‌رود. منصور بی اعتناء به فتوحات خود در الارک به رویارویی با تجاوزات در قسطله شتافت. او از طلیطله بسیار دور بود و از آلفونسو هشتم تقاضای آتش بس کرد. سلطان الموحّدون در مراجعت از لشکرکشی خود، که بیشتر جنبهٔ نمایشی داشت تا نظامی، کوشید تا نظام تفتیش و نظارت بر فرامینِ دینی و قوانین سیاسی خود را بر اشبیلیه محکم سازد. کوشید تا رشوه‌خواران و اهل اختلاس را دستگیر و تبیه نماید و خیلی از دبیران و دیوان‌داران را اخراج کرد و به جای آنان کسانی دیگر را بر گماشت. منصور به لطفِ نظم و عدالتی که بر پا ساخت، نمایشی از اقتدار خود را در مَعرضِ دید گذاشت که شهرت او را حتی به دروازه‌های مجریط (= مدرید یا مادرید کنونی) رساند، شهری که به مدت ده سال در معرض تهدید آلفونسو هشتم قرار داشت. اهالی اندلس دیگر چیزی برای ترس نداشتند[۶۶]. ابن عربی بار دیگر اندلس را به مقصد مغرب ترک گفت. این سفرِ تازه چه سبب داشت؟ یقین است این مطلب در این زمان نمی‌توانست مربوط به تهدیدِ جنگ از جانب دشمن بوده باشد. پاسخ این پرسش را ابن عربی خود شخصاً

---

۶۴. این مرید در فتوحات ج ۱، ص ۱۵۴ در قضیهٔ مراسم تشییع جنازهٔ ابن رشد یاد شده است.

۶۵. فتوحات ج ۴، ص ۵۳۹.

۶۶. برای وقایع سال ۵۹۲ بنگرید به مراکشی، معجب، ص ۲۰۶ و ابن عذاری، بیان، ج ۳، ص ۲۰۲ و ویلا، اشبیلیهٔ مسلمان، ص ۱۶۸.

در همان قطعه از درّة الفاخره (در قضیهٔ صالح البربری) به دست داده است و در آن به ذکر معضلاتی می‌پردازد که پیشتر مذکور افتاد؛ او می‌نویسد[۶۷]: «قضیه این طور واقع شد که امیر الموحّدون از من خواست تا به خدمتش در آیم. عاقبت او مرا به نزد قاضی القضاة یعقوب ابوالقاسم بن تقی فرستاد[۶۸]. وی قاضی را ترغیب کرد تا مرا به تنهایی ملاقات کند و بکوشد تا مرا، ولو به اِکراه، به قبول مسئولیت وا دارد. زمانی که نزد من آمد و دستش را پیش آورد من از این کار امتناع ورزیدم. هنوز سخنان شیخ (البربری) در گوشم طنین انداز است. عاقبت امیر را ملاقات کردم و او از من دربارهٔ دو خواهرم پرسید که تحت سرپرستی من بودند. زمانی که موقعیت آنها را به وی باز گفتم، او پیشنهاد کرد تا دو شوهر مناسب برایشان اختیار کنم. جواب من این بود که این موضوع را باید خودم حل کنم. وی به من گفت: عجول مباش من نیز در قبال آنان احساس وظیفه می‌کنم[۶۹].... اندکی بعد از آنکه امیر را ترک گفتم، وی رسولی نزدم گسیل داشت تا دستور وی را به من رساند که باید مراقب دو خواهرم باشم. من از رسولِ مزبور تشکر کردم وبی درنگ با خانواده و پسر عموهایم به شهر فاس عزیمت کردیم... خیلی زود در شهر فاس منزل کردیم و دو خواهر خود را شوی دادم و از بار مسئولیت آنان رهایی یافتم.»

ابن عربی سه سفر به فاس داشت: نخستین سفر به سال ۵۹۱ق و دومی در سال ۵۹۳ق (که در این سفر حدّاقل تا سال ۵۹۴ق در آنجا اقامت کرد) و بالاخره به سال ۵۹۷ق. بعد از آخرین دیدار خود از شهر فاس، به سوی تونس رفت و از آنجا جهان اسلام را در غرب برای همیشه ترک گفت. در خصوص ملاقات وی با سلطان

---

۶۷. درّة الفاخره، ص۳ و صوفیان اندلسی، ص۷۶-۷۵.

۶۸. بی شک باید ابن تقی را همان ابن بقی خواند. ابوالقاسم بن بقی برای مدتی چند قاضی شهر بود و همان مقام را برای پسر خود بر جای گذاشت. ظاهراً به غایت مورد احترام یعقوب المنصور بود و تأکید بسیار داشت تا در خدمت وی باشد. بر طبق گفتهٔ هیوچی میراندا این وجاهت در معیت بایعقوب معلول این حقیقت بود که ابن بقی مذهب مالکی را ترک گفته بود تا به متابعت ابن حزم در آید. بنگرید به *Historia politica del ipmerio almohade* ج۱، ص۳۸۴ و نیز المعجب، ص۲۰۷.

۶۹. به یاد خواهیم داشت که پدر ابن عربی مدتها در خدمت الموحّدون بود و در این زمان، از دنیا رفته است.

الموحّدون در اندلس، ملاقاتی که نابهنگام روی داد و سبب شد که یکی از سفرهای خود را به شهر فاس انجام دهد، باید گفت که این ملاقات نمی‌توانست در سال ۵۹۱ق رخ داده باشد، زیرا بر طبق جملهٔ خود ابن عربی [۷۰] زمانی که منصور در جمادی الثانی سال ۵۹۱/۱۱۹۵ وارد اشبیلیه گشت، وی مدتی قبل‌تر به شهر فاس عزیمت کرده بود. این واقعه در عین حال نمی‌تواند به سال ۵۹۷ق رخ داده باشد، زیرا این سال درست در زمان حکومت ناصر، فرزند منصور است که ظاهراً تا سال ۶۰۶/۱۲۰۹ به اندلس وارد نشده است. [۷۱] بر عکس، بسیار احتمال دارد که این ملاقات وگفت وگو با سلطان که به جدایی ابن عربی از اشبیلیه منجر گشت و او را به سوی شهر فاس کشاند، در اواخر سال ۵۹۲ق تا اوایل سال ۵۹۳ق رخ داده باشد. در طی این دوره بود که منصور در اشبیلیه می‌زیست، حتی دقیق‌تر می‌توان گفت که وی در قصر ازنلفرچه Aznlfarache سکونت داشت که بعد از نبرد الارک به آنجا عزیمت کرده بود. او در جمادی الاولی سال ۵۹۴/۱۱۹۷ اندلس را به سوی مراکش ترک گفت. [۷۲]

تجارب بزرگی که ابن عربی در طی اقامتش در شهر فاس به دست آورده بود، هم در طیِّ سال ۵۹۳ق و هم شامل سال ۵۹۴ق می‌شد، یعنی شهر در شُرف آن قرار داشت که از لحاظ موقعیت وی مبدّل به مکانی گردد که از آنجا عزیمت به مکه میسور گردد. باید به خاطر داشت که بر عکس دیدارِ قبلی وی از شهر فاس که تنها به صورت اجمالی صورت گرفت و چند روزی در آنجا اقامت کرد، این بار، ابن عربی به مدت طولانی در شهر فاس منزل گزید. او در سال ۵۹۳ق و ۵۹۴ق و حتی اندکی از سال ۵۹۴ق را در شهر فاس سپری کرد، با این وصف ما در حین مراجعت به اندلس وی را در این سنوات نمی‌بینیم.

اگر از ابن عربی می‌خواستند تا یک اسم مستعار و یک نام سمبولیک برای شهر

---

۷۰. بنگرید به فصل فوق، فصل ۶ و نیز ad init.

۷۱. معجب، ص۲۳۵-۲۳۴، اشبیلیهٔ مسلمان، ص۱۷۰. منصور نیازی نداشت تا خود را به اندلس مرتبط سازد زیرا بر اساس آتش‌بس منعقد شده در سال ۵۹۳/۱۱۹۶ این آتش بس ده سال اعتبار داشت. از سوی دیگر او مجبور بود بر علیه بنوقانیه در آفریقیه به دفع شورش پردازد.

۷۲. معجب، ص۲۰۶ و اشبیلیهٔ مسلمان، ص۱۶۹.

فاس برگزینند، بی تردید او آن را نور می‌نامید: در اینجا بود که وی یک بار دیگر به مقام تخلید Abode داخل گشت که پیش از این به آن اشاره کردیم و در این تخلید بود که وی به نور تبدیل شد. اما در این اقامت دوم در مقام مزبور استعارهٔ باطنی که در این مکاشفهٔ خجسته و میمون به کار رفته بود. توام با یک فرهٔ ایزدی گشت که بسیار ملموس بود: درست مانند حضرت رسول که می‌گفتند می‌توانست پشت سر خود را ببیند، او نیز وَجه بِلا قَفا گشت، یعنی چشم کاملی که قابلیت آن داشت در آنِ واحد به همهٔ جهات بنگرد. ابن عربی دوبار در فتوحات به توصیف این پدیده با ذکر جزئیات می‌پردازد. وی در فصل مطول ۶۹ از کتابِ فتوحات می‌گوید[۷۳]: «بدان که حضرت رسول جملگی صورت بی پشت بود او می‌فرماید که از پشت سرم شما را باز می‌گویم[۷۴].... و من در این مقام، وارث حضرت رسول شدم و این کرامت زمانی بر من عنایت شد که با مردم در مسجدِ اَزهر در شهر فاس مشغول نماز بودم و چون داخل مِحراب شدم در خویشتن خویشم چنان گشتم که تماماً یک صورت بودم و همهٔ جهات را می‌دیدم، پشت سر خود را همچنان مشاهده می‌کردم که روبرویم را می‌دیدم، و هیچ چیزی بر من مخفی نبود و هیچیک از جماعت از نظرم دور نمی‌ماند؛ ای بسا کسانی را که رکعتی با من نماز می‌گزاردند نیز می‌دیدم.» دومین گزارش از این واقعه در فصل ۲۰۶ آمده است و شامل جزئیات دقیق‌تری است. «دراین مقام یعنی مقام نور بود که به سال ۵۹۳ق بدان واصل گشتم، زمانی که در شهر فاس مشغول نماز عصر بودم و با گروهی از مردم در مسجد ازهر در جنب محلهٔ عَینُ الجَبَل نماز می‌خواندم. آنگاه نوری دیدم که همه چیز را بر من معلوم می‌ساخت، حتی کسانی که از نظرم دور بودند. با این نور پشت سرم را می‌دیدم و تو گویی که مرا پس و پیشی نیست. در این مشاهده تفاوتی

---

۷۳. فتوحات ج۱ ص ۴۹۱ (متن: فاعلم ان النبی کله وجه بلا قفا فانه قال انی اراکم من خلف ظهری... و لما ورثته فی هذا المقام وکانت لی هذه کنت اصلی بالناس بالمسجد لازهر بمدینة فاس فاذا دخلت المحراب ارجع بذاتی کلها عینا واحدا فاری من جمیع جهاتی کما اری قبلتی فلا یخفی علی الداخل و لا الخارج و لا واحد من الجماعة حتی انه ربما یسهو من ادرک معی رکعة من الصلاة.م)

۷۴. بخاری، ایمان، ۳.

میان جهات نمی‌دیدم؛ تو گویی که هیچ جهتی وجود نداشت و مطلب چنان بود که می‌دیدم. اگر چه پیش از این در حالت عرضی کشف اشیاء بر من معلوم بود اما اینک کشفی رخ داده بود که نظیر نداشت.» [۷۵]

دو نکتهٔ خاصّ از این دو گزارش حاصل می‌آید. نخست، کشف مزبور تنها یک امر باطنی و درونی به شمار نمی‌رفت بلکه همراه با پدیدهٔ مادّی و ظاهری نیز بود زیرا در طی این حادثه، شرایط مکانی و زمانی جسم استعلاء می‌یافت. (من مانند فضاء بودم). [۷۶] در همینجا باید افزود که بر طبق گفتهٔ ابن عربی یکی از شاخص‌های این قطب ــ اگر چه نه لزوماً تنها شاخص و منحصر به شخص او ــ دقیقاً همین کیفیت وجود وجه بلا قفا است. [۷۷] دوم اینکه بر طبق نظر ابن عربی مقام مورد بحث یکی از صُوَرَی است که به میراثِ محمّدی تعلّق دارد. وی در جای دیگر در خصوص این مقوله توضیح می‌دهد که تنها اوست که به این مقام وافد گشته است، مقامی که در آن فقط وی قادر است در هر طریقی که روی آورد، به طور مستقیم به قبله متوجّه گردد (چنانکه حضرت رسول بدین مقام نایل گشته و مستجابُ الدّعوه شده بود و بر روی آب راه می‌رفت. و عاقبت، بسی جالب است ذکر این نکته که این واقعه در مسجد الازهر روی داده بود: امام جماعت این مسجد طبق رسم، محمّد بن قاسم تمیمی بود که در همان مکان و همان سال کتاب خود را در موضوع تذکرهٔ اولیای شهر فاس بر

---

۷۵. فتوحات ج ۲، ص ۴۸۶ در خصوصِ سمبول قفای گردن بنگرید به عقلة المستوفز نشر نیبرگ، ص۹۸و ۹۹ آنجا ابن عربی می‌گوید که مومن در وجه بلا قفا است و کافر در قفای بلا وجه است و منافق وجه بلاقفا است. (متن: هذا مقام نلته سنة ثلاث و تسعین و خمسمائة بمدینة فاس فی صلاة العصر و انا اصلی بجماعة بمسجد الازهر بجانبت عین الجبل فرایته نورا یکاد یکون اکشف من الذی بین یدید غیر انی لما رایته زال عنی حکم الخلف وما رایت لی ظهار و لا قفا و لم افرق فی تلک الرویة بین جهاتی بل کنت مثل الاکرة لا اعقل لنفسی جهة الا بالفرض لا بالوجودو کان الامر کما شاهدته (مع انه کان قد تقدم لی قبل ذلک کشف الاشیاء فی عرص حائط قبلتی و هذا کشف لا یشبه هذا الکشف.)م).

۷۶. دراین خصوص به یاد خواهیم آورد که بر طبق گفتهٔ ابن عربی انسان یک موجود ازلی در حیز فضاء است. بنگرید به التدبیرات الالهیة، ص۲۲۵.

۷۷. کتاب منازل القطب، در مجموعهٔ رسائل حیدرآباد دکن،۱۹۴۸، ص ۶.

ابن عربی خواند[۷۸] و به دست خود در سال ۵۹۴/۱۱۹۷ بر وی خرقه پوشاند.

سال ۵۹۳ق برای ابن عربی در عین حال سالِ ملاقات با قطبِ زمان خود ــ یکبار دیگر در شهر فاس ــ بود: اَشلّ القَبائلی که در واقع درست‌تر این بود که چنین گوییم که در این سال «قطب وقت» شد و ابن عربی به دیدار او نایل آمد زیرا او پیش از این چندین بار با وی دیدار و مصاحبت داشت. همانطور که در درّة الفاخره می‌نویسد، این مرد هرگز با وی از هیچ چیزی جز قرآن سخن نگفت. به هر حال او از این واقعیت بی خبر بود که آدمی کرامت قطب بودن را محفوظ می‌دارد تا روزگاری که خداوند آن را در طی یک مکاشفه بر وی ظاهر فرماید. «و این چنین بود که روزی در سال ۵۹۳ق به دیدار قطب زمان در شهر فاس نایل شدم و خداوند این مطلب را در ضمن یک واقعه بر من معلوم ساخت و من او را شناختم؛ روزی[۷۹] در بستان بن حیون در شهر فاس با هم جمع آمدیم و جماعتی نیز با ما بودند ولی او غریبی از اهالی بجایه بود که دستش معیوب بود و در جمع ما شیوخ معتبری که در طریقت سلوک می‌کردند، بودند از جملهٔ آنها ابوالعباس الحصار[۸۰] و امثال او بودند. این جماعت جملگی چون حاضر گشتند، ادب پاس داشتند و مجلس حصر در ما بود و احدی در علم طریقت سخنی نمی‌گفت مگر من؛ به همراهان گفتم ای برادران من امروز از قطب زمان شما نکتهٔ عجیبی یاد

---

۷۸. فتوحات ج ۴، ص ۵۰۳ و نیز بل در Sidi Bou Medyanet sonmaitre Ed-Daqqaq a Fes ج ۱، ص ۵۶. آلفرد بل ظاهراً نمی‌دانست که تمیمی به سال ۶۰۳/۱۲۰۶ وفات یافته بود زیرا چنان به وی ارجاع می‌دهد که گویی آن را بعد از این تاریخ نوشته است.

۷۹. به علاوه ابن عربی این رویارویی را در درّةالفاخره شرح می‌دهد و در آنجا به ذکر اطلاعاتی می‌پردازد که اسم قطب اشل القبائلی بوده است. او می‌افزاید که شبی در ضمن یک رویا خبر دار گشت که ماهیت این مرد چیست و در روز بعد با وی در باغ ابن حیون روبرو گشت. بنگرید به درّة، ص ۶۲ و صوفیان اندلسی، ص ۱۵۳-۱۵۲.

۸۰. متأسفانه نتوانستم در کتب تاریخ شرحی دربارهٔ الحصار بیابم. تادلی تنها به این بسنده می‌کند که بگوید او شاگر شیخ ابوالرابع سلیمان تلمسانی (۵۷۹/۱۱۸۷) بوده است. بنگرید به تشوف، ص ۲۸۰. اما ابن عربی به وی دوبار در فتوحات ارجاع می‌دهد. فتوحات ج ۳، ص ۳۴ که می‌گوید حصار یکی از ملامیه بود. در فتوحات ج ۱، ص ۲۳۳ نیز داستانی را باز می‌گوید که شخصی مرید حصاری بوده است و از مقام خود معزول گشته بود و ابن عربی ترتیبی فراهم آورد که توبه کند و به مقام انابت نایل آید.

می‌کنم و بعد، به این مرد اشاره کردم که خداوند در خواب بر من معلوم نمود و گفتم او قطبِ وقت است و او با من مصاحبت داشت و مرا بسیار محبت می‌کرد او به من گفت: بگو آنچه را خداوند به تو نمایانده است امّا مبادا که از هویت وی اسمی ببری و بعد خندید و نکته‌ها گفت.... چون جماعت پراکنده شدند این قطب آمد و گفت: خدا تو را خیر دهاد چه کردی با آنکه خداوند تو را بر احوال وی خبر داده بود، سلام بر تو باد و رحمتش نصیبت باد. این سلام و بدرود بود و مرا در این خصوص علمی نیست. از آن پس دیگر او را در شهر ندیدم.» [۸۱]

در اینجا یک نکتهٔ بسیار با ارزش از این گزارش حاصل می‌آید: اگر چه ابن عربی در این دوران هنوز یک جوان سی و سه ساله به شمار می‌رفت، اما مدت‌ها پیش از این، در آن روزگاران وی را در میان صوفیان غرب اسلامی به عنوان یک شیخ عالی رتبه و صاحب مقامات بلند به شهرت می‌شناختند، یعنی ابن عربی در آن زمان معروف بود. شهرت ابن‌عربی در این برهه از زمان در میان صوفیان ــ و حتی شاید در میان غیرصوفیان ــ شایع بود زیرا در این روایت ذکر می‌شود که گِردِ وی گروهی از مُریدان جمع بودند و وی با وَتَد (یکی از اوتاد) یعنی یکی دیگر از رجالِ عالی‌مقام، یعنی ابنُ جَعدون الحناوی ملاقات کرده است: «من چون به مدینهٔ فاس رسیدم، شهرتم قبل از خودم به آنجا رسیده بود و مردمش مشتاق بودند، مرا ببینند. برای اجتناب از ملاقات با مردم، از خانه به مسجد جامع گریختم تا در خانه مرا نیابند. اما آنان در پی‌ام آمدند و

۸۱. فتوحات ج ۴ ص ۷۶. (متن کذا اجتمعت بقطب الزمان سنة ثلاث و تسعین خمسمائة بمدینة فاس اطلعنی اللّٰه علیه فیواقعة و عرفنی به فاجتمعنا یما ببستان بن حیون بمدینة فاس و هو الجماعة لا یوبه له فحضر فی الجماعة وکان غریبا من اهل بجایة اشل الید وکان فی المجلس جمعنا شیوخ من اهل اللّٰه معتبرون فی طریق اللّٰه منهم ابوالعباس الحصار و امثاله و کانت تلک الجماعة باسرها اذا حضروا یتادبون معنا فلا یکون المجلس الا لنا و لا یتکلم احد فی علم الطریق فیهم غیری و ان تکلموا فیما بینهم رجعوا فیها الی فوضع ذکر الاقطاب و هو فی الجماعة فقلت لهم یا اخوانی انی اذکر لکم فی قطب زمانکم عجبا فالتفت الی ذلک الرجل الذی ارانی اللّٰه فی منامی انه قطب الوقت و کان یختلف الینا کثیرا و نجینا فقال لی قل ما اطلعک اللّٰه علیه و لا تسم الشخص الذی عین تلک فی الواقعة و تسم و قال... فلما انفضت الجماعة جاء ذلک القطب و قال جزاک اللّٰه خیرا ما احسن ما فعلت حیث لم تسم الشخص الذی اطلعک اللّٰه علیه و السلام علیک و رحمة اللّٰه فکان سلام وداع و لا علم لی بذلک فما رایته بعد ذلک فی المدینة الی الان.م)

حتی در مسجد به دنبالم گشتند. دیدم که رو به سوی من دارند و از من پرسیدند که مرا کجا می‌توانند، بیابند. جواب دادم که به جست و جویش ادامه دهید تا بیابیدش. هنگامی که آنجا نشسته بودم و لباسی فاخر بر تن داشتم، شیخ جعدون نزدم آمد و کنارم نشست و من پیش از این او را نمی‌شناختم. به من گفت: سلام و رحمت خدا بر تو باد. جوابش را دادم. کتاب شرح المعرفة اثر محاسبی را باز گشود و کلماتی از آن را برایم خواند و بعد شرحی از آن را برایم باز گفت. در طی این مواجید مرا به احوال و مقاماتی که در آن به سر برده بود، خبر داد و نیز گفت که از جملهٔ اوتاد چهارگانه است. و نیز اینکه پسرش مقام او را به ارث خواهد برد. به او گفتم: تو را شناختم که فلانی هستی. کتابش را بست و ایستاد و گفت باز مگو و پرده‌دری مکن!!»[۸۲]

از آنجا که هر دو نفر هم ابن جعدون و هم اَشَلُّ القبائلی در زمرهٔ اوتاد بودند، به طبقهٔ ملامیه نیز تعلّق داشتند a fortiori malamiyya. در عین حال هر دو در یک مآل و یک عاقبت شریک بودند: هیچ کس ادنی اعتنایی به القبائلی نداشت (همانطور که ابن عربی یاد کرد) در مورد ابن جعدون نیز صادق بود «چون غایب می‌شد کسی نمی‌فهمید و وقتی حاضر می‌گشت احدی خبردار نمی‌شد و وقتی می‌آمد کسی او را نمی‌یافت.»[۸۳] هر دو نفر نظیر دیگر اشخاصِ ناشناس، مظلوم و محجوب و اغلب

---

۸۲. روح‌القدس، ۱۷ ص ۱۱۰-۱۰۹ و صوفیان اندلسی، ص۱۱۶-۱۱۵ (مترجم فارسی از نسخهٔ مجموعة الرسائل شمارهٔ ۱، ص۱۸۶ نقل کرد. متن: انی لما وصلت مدینة فاس فکان ذکری قد بلغ من بها فاحب من بلغه ذلک الاجتماع بی فکنت افر من الدار الی الجامع فلا اوجدفی الدار فاطلب فی الجامع و انا اراهم فیاتونی فیسالونی عنی فاقول لهم اطلبوه حتی تجدوها فبینما انا قاعد و علی ثیاب رفیعة جدا و اذا بهذا الشیخ قد قعد بین یدی و لم اکن اعرفه قبل ذلک فقال لی السلام علیک و رحمة اللّه و برکاته فرددت علیه فتح کتاب شرح المعرفة للمحاسبی فقرا منه کلمات ثم قال لی اشرح و بین ما قال فخوطبت باحواله و من هو و مقامه و انه من الاوتاد الاربعة و ان ابنه یرث مقامه فقلت له عرفتک فانت فلان فاغلق کتابه و قام واقفا و قال الستر الستر.م)

۸۳. همان، شایان ذکر نیز هست که هر دو نفر از ضعف جسمانی برخوردار بودند: قبائلی از ناحیهٔ دست در عذاب بود وابن جعدون نیز لکنت زبان داشت و وقتی در جمع سخن می‌گفت بسیار عذاب و درد می‌کشید. اذا تکلم بین قوم ضرب و سخف. روح القدس، ص۱۷ و صوفیان اندلسی، ص۱۱۵. (متن: ابن جعدون واحدا من الاربعة الاوتاد... فکان اذا غاب لم یفتقد و اذا حضر لم یستشر و اذا جاء لا یوسع له.م)

غایب از نظر بودند. باید به یاد داشت که این مظلومیت و محجوبیت خصیصه و شاخصهٔ اعضاءِ طبقهٔ ملامیه است: «فَهُمُ الاَخفیاءُ الاَبریاء.... و اِنَّهم لا یُعرَفون بینَ النّاس»[۸۴] اما همهٔ آنان به این درجه نمی‌رسیدند. برخی از ایشان بودند ــ به رغم خود وی ــ صاحب تدبیر و سلطنت ظاهری می‌شدند. برای مثال چهار خلیفهٔ اوّل کسانی بودند که خصائصِ روحانی را با مناصبِ ظاهری جمع داشتند. سایرین به وظیفهٔ رسالت مامورند که آنان را اطاعت کنند تا به ظهور ایشان معروف گردند: خود را ظاهر نمایند، همانطور که خداوند خود را ظاهر فرمود. این نکته بی تردید در مورد ابن عربی صادق بود زیرا بارها و بارها در نوشته‌هایش فاش گفت که فرمان الهی را دریافت کرده است و خداوند به وی دستور داده است تا ناس را هدایت و نصیحت نماید: «فرمان یافتم تا با خلق بیامیزم و حُکماً آنان را نصیحت نمایم.»[۸۵] درست در همان بدوِ رسالهٔ روح‌القدس به این دقیقه اشاره دارد: «رساله‌ای است از این عبد ضعیف و مهربان و پندگو که مامور است برادران خویش را نصحیت نماید و اهل زمان خویش را هدایت نماید.»[۸۶]

رجالی از این نوع، به حدِّ اعلای تقدیس خرامیده‌اند: ایشان بر آنند تا از عبودیت خویش در گذرند و به وظیفهٔ خطیرِ اظهارِ ربوبیت قیام نمایند. چنین ربوبیتی غالباً آنان را به ورطهٔ الحاد و تَفسیق سوق می‌دهد و گاهی نیز دیگر تسامح در آن جایز نیست. به همین سبب است که ابن عربی بارها در طی زندگانی خویش کوشید تا از بارِ چنین مسئولیتی شانه خالی کند تا بتواند هرچه عمیق‌تر و دقیق‌تر خود را وقف عبادت و ارتیاض نماید و از جوانب خلق مستور بماند.[۸۷]

ای خدای من از حضرتت ملتمسم که بر این بندهٔ خویش رحم نمایی

---

۸۴. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۱.

۸۵. روح‌القدس ص ۳۱ (نسخهٔ مترجم ص ۱۲۳ک فامرت بالقعود و النصیحة للخلق قسرا وحتما واجبا.)

۸۶. روح‌القدس، ص ۱۹ (نسخهٔ مترجم ص ۱۱۳: من العبد الضعیف الناصح الشفیق المامور بالنصح لاخوانه و المشدد علیه فی ذلک دون اهل زمانه.م)

۸۷. روح‌القدس ص ۳۱ و نیز کتاب المبشرات، نسخهٔ خطی فاتح افندی، ۵۳۲۲، ص ۹۱الف.

و او را تا آخر الحیات مستور داری
نظیر ابن جعدون، شیخ و پیر طریقت
که همیشه خداوند جنابش را محجوب داشت
ای خدای من از حضرتت کنف ستر رجا دارم.[۸۸]

اما این مسئولِ ابن عربی اجابت نگشت زیرا خداوند سرنوشت دیگری را برای وی مقدّر ساخته بود. او قبلاً از این واقعیت مطّلع گشت و در همان شهر یعنی شهر فاس از حقیقت این ماجرا خبر یافت.

معراج

ابن عربی در طول حیات خویش فرسخ‌ها سفر کرد و از ده‌ها کشور گذشت، از تونس به مکه و اورشلیم و بغداد و قونیه سفر کرد و به دمشق وارد شد، اما این فقط در شهر فاس بود که بار دیگر به سال ۵۹۴/۱۱۹۸ طولانی‌ترین و خارق العاده‌ترین سفر خویش را مهیّا ساخت. البته این سفر، سیر آفاقی نبود بلکه یک سفر انفسی بود، یک سفر ارضی به شمار نمی‌رفت بلکه طیران در آسمان‌ها بود: روحانی و نه مادی بود، سفری که سالکِ زائر را به وفود در محضر الهی نایل می‌ساخت و او را به مقام «قَابَ قَوسَینِ اَوْ اَدْنَیٰ» (قرآن ۹/۵۳) می‌رساند. از نظر اولیاء، چنین سفری، معراج حضرت ختمی مرتبت در لیلة المعراج را تداعی می‌کرد که در طی آن هر یک از اولیاء، کاری را که حضرت محمّد در معراج خویش به جسم انجام داده بود و با گذر از افلاک به عرش خداوند رسیده بود، باید به روح انجام می‌داد.[۸۹] اما از آنجا که هیچیک از دو اولیاء را نتوان یافت که به فتحِ واحد در صورت واحدی دست یافته باشند، عیناً معراج یا طیران به افلاک که آنان تجربه می‌کردند، نیز از هم بسی متفاوت است. این است که چرا هر ولیّ با آنکه متابعتِ طریقتی را می‌نماید که حضرت رسول مفتوح ساخته است، باز هم

---

۸۸. دیوان، ص ۳۳۳.

۸۹. برای معراج حضرت محمّد بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، قشیری، کتاب المعراج، قاهره، ۱۹۵۴ق.

به کشفی نایل می‌شود که منظری متفاوت و دیگرگون را باز می‌گشاید زیرا این جست و جویِ ذی اَرزش در اصل و اساسِ خود، حصول غایی و کاملِ این گفتهٔ حضرت رسول است که «مَن عَرَفَ نَفْسَه فَقَد عَرَفَ رَبَّه.» یعنی هر که خود را بشناخت خدای خویش بشناخت. انسان، عالَمِ اَصغر است که بالقوّه جمیع ممکناتی راکه در عالَمِ اَکبر است، در خویشتنِ خویش نهفته دارد، انسان نسخهٔ حقیقی و کامل از عالَم اَکبر است و هر شیء که در عالم اکبر هست، نمونه‌ای از آن، در آدمی نیز وجود دارد. از این مطلب بی درنگ این نتیجه به دست می‌آید که به مددِ ولیّ و در خلال لیلةالاسری و معراجِ روحانی وی هر چیز کمال خویش را عیان می‌سازد و در فروغِ تجلّی خداوند بر انسان، عظائم ملائکه، امتحانات و افتتانات الهی و وجوه انبیایی راکه ملاقات نموده است، جملگی را در خویشتن خویش می‌یابد. همانطور که ابن عربی از این «صعود» یا معراج یا سَفرِ روحانی خود یاد کرده است «این رحلت من جز در من، و راهنمایم جز بر من کسی نبود» [۹۰] به این تعبیر، رحلت یا صعود چیزی نیست مگر طلب در خویشتن خویش. فقط در خاتمهٔ این ماجرای درونی و باطنی است که در آن، ولیّ خدا هنرمندی است که نمایش خود را کامل می‌سازد و به مقاصد خلقت و طلب خود پایان می‌بخشد. اما معراج به تعبیر واقعیِ صعود، تنها بخشی از این سفر روحانی است. تا جایی که زائر مزبور خود را به یکی از واقفون می‌رساند ــ واقفون یعنی کسانی که در سفر باطنی خویش در منزلِ تامّل در حضرت واحد متوقف می‌مانند ــ اما اینک وی باید به طور قرینه مخالف سفر خویش را بپیماید و بار دیگر به سوی عالم خلق نزول بنماید (و در زمرهٔ راجعون قرار گیرد). ابن عربی در رسالة الانوار شرح می‌دهد که راجعون بر دو نوع‌اند: «از سویی آنان‌اند که از حقِ نفسِ خویش باز گشته‌اند... و از نظر ما او همان عارفی است که برای تکمیل خویش باز گشته است غیر از راهی که بر آن سالک بوده است و در آن مقیم گشته است و از سوی دیگر کسی هست که برای ارشاد و هدایت خلق باز می‌گردد که او عالمِ وارث است.» [۹۱] همانطور که بعدها خواهیم دید بی شکّ

---

۹۰. فتوحات ج ۳، ص ۳۵۰ (متن: فما کانت رحلتی الا فی و دلالتی الا علی.م)

۹۱. رسالة الانوار، ص۱۴ مندرج در رسائل حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸م، خاتم الاولیاء ←

ابن عربی به مقولهٔ دوم تعلّق داشت و به رغم آرزویش، او در حجاب و ستر مختفی نماند، آنگونه که ابن جعدون بماند.

دو متن از خود ابن عربی در دست هست که ـ البته با دو روش کاملاً متفاوت از یکدیگر ـ تجربهٔ شخص وی را از معراج مزبور شرح می‌دهد. از سویی کتاب الاسرا را داریم[۹۲] که در شهر فاس در تاریخ جمادی الاولی ۵۹۴ق و احتمالاً در هنگام «رجعتش» از معراج سماوی نوشته شده است؛ او در این اثر، سفر خود را به گونه‌ای استعاره‌ای و سمبولیک توصیف می‌سازد، و سَبکی را به کار می‌برد که میان نثر مسجّع و نظم در نوسان است. اما از سوی دیگر فصل ۳۲۷ از فتوحات را در اختیار داریم[۹۳] که در آنجا شیخ الاکبر همان تجربهٔ خویش را اما به طور دقیق‌تری تشریح کرده است. فصل ۱۶۷ از فتوحات مکیه[۹۴] و رسالةالانوار هر دو به همین موضوع اختصاص دارد که تجربهٔ غیرشخصی است. این چهار منبع یاد شده در جایی دیگر به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند[۹۵] و در اینجا نیازی نیست که بیش از این، مراحل و مقامات رفیع معراج شرح و تفصیل یابد، یعنی سفر روحانی و باطنی که خود ابن عربی انجام داده است و در فصل ۳۶۷ از فتوحات نقل شده است.[۹۶]

شیخ بعد از آنکه از شوائبِ جسمانی عاری و برهنه گشت ـ زیرا از آنجا که معراج حضرت رسول به جسم صورت گرفت و در همین بدن مادی انجام شد، اولیاء فقط در عالمِ روح قادرند این سفر را طی کنند[۹۷] ـ شیخ به نخستین آسمان می‌رسد و در آنجا ابوالبشر به وی تهنیت و شادباش می‌گوید. حضرت آدم بر وی ظاهر می‌سازد که همهٔ

← ص ۱۷۱-۱۷۰ (متن: اما المردودن فهم رجلان منهم من یرد فی حق نفسه.... و هذا هو العارف عندنا فهو راجع لتکمیل نفسه من غیر الطریق الذی سلک علیه و مقیم و منهم من یرد الی الخلق بلسان الارشاد و الهدایة و هو العالم الوارث.م)

۹۲. کتاب الاسراء، رسائل حیدرآباددکن، ۱۹۴۸م.

۹۳. فتوحات ج ۳، ص ۳۵۰-۳۴۵. ۹۴. فتوحات ج ۲، ص ۲۸۳-۲۷۰.

۹۵. خوتکیِویچ، خاتم الاولیاء، ص ۱۸۲-۱۴۷

۹۶. ابن عربی نیز به این سفر یعنی اسراء در فتوحات ج ۲، ص ۶۲۰ اشاره می‌کند ولی می‌افزاید که او این سفر را به دلالت یک فرشته به نام محمّد بن نور انجام داده است.

۹۷. فتوحات ج ۳، ص ۳-۳۴۲.

ابناء بشر بر فطرت الهی و به حق اللّه سرشته‌اند و این بدان معناست که همهٔ آحادِ نوع انسانی، بدون استثناء عاقبت رستگار و متبارک خواهند گشت. ابن عربی در اینجا شرح می‌دهد که «بهشتِ اهل دوزخ بعد از استیفای حقوق است» یعنی «فنعیم اهل النار بعد استیفاء الحقوق.» او ادامه می‌دهد که در حقیقت یومِ معاد تنها برای دورهٔ معدود و محدودی از زمان ــ معمولاً پنجاه هزار سال بر طبق پنجاه مقامی که هر یک هزار سال طول می‌کشد ــ پایان خواهد گرفت و این دوره را اقامت الحُدود گویند. در ورای این دوره، برههٔ الحکم هست که متعلق به اسماء الرّحمن است. تعبیر ابن عربی از تنبیه و مجازات و مکافات یکی از اصول تعالیم اوست که محملِ عظیمی گشت که علماء و شریعتمداران ظاهری بر وی تهمت و افترای ارتداد بستند: تفسیر لفظی و ظاهری آیهٔ قرآن[۹۸] که علناً به ابدیت در دوزخ اشاره دارد، اما ابدیتِ مجازات را تجویز نمی‌کند و ابن عربی ناظر به رحمتِ واسعهٔ الهی بود که ماخوذ از آیهٔ قرآنی «وسعت کلّ شیء»(قرآن۱۵۶/۷) است که همهٔ مصائب و رنج‌ها را در بر می‌گیرد. آن موجوداتی که مقدّر است تا ابد در دوزخ مخلّد بمانند در واقع در آنجا خواهند بود، اما باید دانست که برای ایشان آتش همانا برداً و سلاماً خواهد شد. «اما اهل دوزخ عاقبت به نعیم خواهند شد ولی در آتش زیرا صورت آتش بعد از انتهاء دورهٔ عذاب و عقاب الهی، بر ایشان سلام و سرد خواهد گشت و این همان نعیم ایشان خواهد بود.»[۹۹] در اینجا باید افزود که از نظر ابن عربی دوزخ یا نعیم با مآلمی مطابق است که سرشت فردی هر شخصی بدان نیاز دارد. زیرا معلون به سبب موقعیت خود مقتضی آتش است که تنها در آتش مسرور خواهد شد و این تا مقامی طول می‌کشد که «در آن مقام به اهلیت رسد نه به وسیلهٔ جزا، که در این صورت آتش مبدّل به نعیم می‌گردد زیرا اگر داخل بهشت شوند به سبب عرضی که دارند رنجور می‌شوند.»[۱۰۰] و در جای دیگر

---

۹۸. قرآن۱۲۸/۶ و ۶۸/۹ و ۲۹/۱۶.

۹۹. فصوص ج ۱، ص۱۶۹ دراینجا ابن عربی برای بار دیگر آتش جهنم را با آتشی که بر حضرت ابراهیم بردا و سلاما گشت، مقایسه می‌کند ولی به طور دقیق‌تر و رسمی‌تر، قرآن۶۹/۲۱.

۱۰۰. فتوحات ج ۴، ص ۲۱۰ (متن: اقاموا فیها بالاهلیة لا بالجزاء فعادت النار علیهم نعیما فلو عرضوا عند ذلک علی الجنة لتالموا لذلک العرض.م)

اظهار می‌دارد که «اگر او بخشیده نشود، بی شکّ در مآل خود از کرم الهی بهره خواهد یافت ولو از دوزخ خارج نگردد، زیرا موطن اوست و از آن خلق شده است زیرا اگر از دوزخ خارج شود، زیان خواهد یافت اما در آنجا به نعیم خود مقیم خواهد شد.»[۱۰۱]

ابن عربی در ورود خویش به آسمانِ دوم به گفت و گو با حضرت عیسی و حضرت یحیی می‌پردازد. حضرت عیسی توضیح می‌دهد که توانایی وی در اِحیاءِ مَوتی برگرفته از ماهیت روحانی وی است که از جبرئیل کسب کرده است.[۱۰۲] ابن عربی خاطرنشان می‌کند به این سبب حضرت یحیی در روز قیامت زائر و واسطِ وادی «موت الموتی» است که نام یحیی به معنای «زندگی می‌بخشد یا زنده است» بوده و خداوند این نام را به وی عطا کرده است. ابن عربی می‌گوید: «اما هستند بسیار کسان که نامشان یحیی است» و حضرت مسیح نیز پاسخ می‌دهد که «آری اما این منم که این نام در مرتبهٔ اولیه به مقام من اطلاق شده است و من مَظهَرِ اسم مُحیی هستم و همهٔ مردمی که زنده هستند یا زنده خواهند شد، از من حیات می‌یابند.»

ابن عربی در ادامهٔ معراج خویش به آسمان سوم می‌رسد یعنی سماءِ یوسف. در اینجا یوسف به وی معنای گفتهٔ رسول را به شرح باز می‌گوید «اگر من نیز چون یوسف بودم و نامم یوسف بود به مثل او متبلا می‌گشتم و مَسالتِ دعاگویان را اجابت می‌فرمودم و در سجن باقی نمی‌ماندم»[۱۰۳] در اینجا اشاره به آیهٔ قرآن(۱۲/۵۰) است که یوسفِ مسجون به خواهش فرعون چنین جواب می‌دهد که وی آزادی خود را زمانی می‌پذیرد که زنان مصری از گناهان خویش عذرخواهی کنند.

در آسمان چهارم ادریس به ابن عربی تهنیت می‌گوید، ادریس قطب سماوی است که او را به منصب «وارث محمّدی» می‌پذیرد و در جواب سوالی از ابن عربی در

---

۱۰۱. فتوحات ج ۴، ص۱۳۷ دربارهٔ مفهوم مجازات از نظر ابن عربی بنگرید به صاعد الحکیم، معجم، ص۴۴۲ و ۶۱۲ و ۶۴۴. (متن: فهو و ان لم یغفر فلا بد من الکرم الالهی فی المآل و ان لم یخرج من النار لانها موطنه و منها خلق حتی لو اخرج منها فی المآل لتضرر فله فیها نعیم مقیم.م)

۱۰۲. باید به یاد داشت که بر طبق احادیث اسلامی جبرئیل روبروی حضرت مریم ایستاد و به صورت بشر تمثل یافت تا روح عیسی را به وی بدمد.(قرآن۱۹/۱۷).

۱۰۳. بخاری، تعبیر ۹، انبیاء ۱۹/۱۱ (متن: لو ابتلی بمثل ما ابتلیت به و دعی لاجاب الداعی و لم یبق فی السجن.م)

خصوص کثرت عوالم مخلوق، به بحث دربارهٔ تجدیدُ الخَلق در هر آن، یعنی خلقِ مُدام در هر لحظه می‌پردازد.[۱۰۴] در آسمان پنجم ابن عربی هارون را می‌بیند و او را وارث کامل می‌یابد و بعد، برای وی شرح می‌دهد که عارفان به سبب عدمِ معرفتِ کاملِ خود به تجلّی خداوند بر انسان، مُنکرِ واقعیت جهان شده‌اند.[۱۰۵] در آسمان ششم ابن عربی تجربهٔ خود را در ملاقات با خداوند شرح می‌دهد و راه حلی برای معضل قرآنی (۱۴۳/۷) به دست می‌دهد که بر طبق آن، برخی منکر رؤیت بودند.

در نهایت، شیخ به آسمان هفتم می‌رسد یعنی جایی که وی ابراهیم را در بَیتُ المَعمور می‌بیند. از اینجا وی سفر خویش را ادامه می‌دهد تا به سَدْرَةُالمُنتهیٰ می‌رسد که آخرین مراحل سفر روحانی یا عروج را نشان می‌دهد، اما هنوز به لیلة الاسری نرسیده است. «تا زمانی که تماماً نور گشتم و خداوند بر من معنای این گفته را نازل فرمود که ما به خداوند و آنچه بر ما نازل شده است و آنچه بر ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و اَسباط نازل شده است و آنچه موسی و عیسی و انبیاء آورده‌اند، ایمان یافتیم (قرآن ۸۴/۳)... در این آیه بود که جمیع آیات را به من عطاء فرمود و امر را بر من نزدیک گرداند و آن را کلید فهم همهٔ علوم قرار داد. پس دانستم مجموع آنچه برایم گفته‌اند، هستم و بشارت یافتم که در مقام محمّدی قرار دارم.... در این معراج بود که معانی اسماء را شناختم و نیز فهمیدم که تمامی آنها به یک مُسمّی باز می‌گردد و این مسمّی مشهود من و وجود من بود، چنانکه این سفر جز در من و این دلالت مگر بر من نبود و از اینجا دریافتم که در عبودیت محضم و هیچ نکته‌ای از ربوبیت در من نیست و خزائن این منزل بر من گشوده شد.»[۱۰۶]

---

۱۰۴. ابن عربی به ادریس می‌گوید در مقابل مکه با شخصی روبرو شد که به انسان‌هایی تعلق داشت که مقدم بر زمان ما بودند و بر وی معلوم گشت که در حقیقت چندین آدم قبل از آدم بوده است.

۱۰۵. بلیانی، *Epitre*، ص ۳۳.

۱۰۶. (متن: حتی صرت کلی نورا.... فانزل اللّه علی عند هذا القول قل آمنا باللّه و ما انزل علینا و ما انزل علی ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط و ما اوتی موسی و عیسی و النبیون من ربهم...(قرآن ۸۴/۳) و اعطانی فی هذه الایة کل الآیات و قرب علی الامر و جعلها لی مفتاح کل علم فعلمت انی مجموع من ذکر لی و کانت لی بذلک البشری بانی محمّدی المقام.... فحصلت فی هذا

←

در اینجا شرح حالی که ابن‌عربی از خود در فتوحات نگاشته است، خاتمه می‌یابد. بعد از گزارش از افلاک و صحبتش با انبیای هر فلک، زائرِ سالک به مقام عبودیت خویش و سلطنتِ مطلقِ الهی یا ربوبیتِ حضرت الهی نایل گشت. اما سفر او در اینجا پایان نمی‌یابد و او در این منزل ساکن نمی‌گردد. او یکی از راجعون است، یعنی کسی که بار دیگر باید به سوی مخلوقات یا عالَمِ خلق باز گردد. به طور خاصّ‌تر باید او را متعلّق به گروه دوم از راجعون دانست، یعنی کسانی که او بنفسه آنان را العالِمُ الوارِث نام می‌نهد[۱۰۷] و خداوند آنان را مامور هدایت ناس کرده است و به سوی آنان ارسال می‌دارد. حضرت موسی در آسمان ششم ابن‌عربی را به وفود در این مقام، مستبشر ساخته بود، زمانی که به وی اِخبار داد[۱۰۸]: «بدان تو از پروردگار خویش منّت یافتی تا سرّ قلب خویش را برایت معلوم سازد و تو را به اسرار کتابش آگاه فرماید و کلید قفلِ بابِ خویش را به تو عطا نماید تا میراث تو تکمیل گردد و انبعاث جنابت کامل شود و از کریمهٔ (اوحی الی عبده «قرآن۵۳/۱۰») نصیبت دهد پس در ممتاز بودن خویش، طمع نداشته باش و از شریعت عدول مکن و در اِنزالِ کتاب مداخله منما تا این باب بر تو بسته نشود.... سپس تو بعد از آنی که به این مقام واصل گشتی و آنچه را آموختی، یادگرفتی، مبعوث خواهی شد و وارث خواهی بود؛ شکّ نیست که مورث به میراث الهی گشتی و در تکلیف خلق باید به رفق و مداراکوشی.» چنین نصیحتی از حضرت موسی از برخی جهات یادآور معراج حضرت رسول است.که در طی آن حضرت محمد به توصیهٔ حضرت موسی از حضرت باری خواستارِ کاهشِ تعدادِ رکعات نماز واجب بود و جزئیات آن نصیحت باگفتهٔ مزبور مطابقت داشت، بالاخصّ اینکه ابن عربی به سبب انتقال میراث الهی خود رو به گذشته نظر داشت و افزون بر این،

← الاسرارء معانی الاسماء کلها فرایتها ترجع الی مسمی واحد و عین واحدة فکان ذلک المسمی مشهودی و تلک العین وجودی و عین واحدة فکان ذلک المسمی مشهودی و تلک العین وجودی فما کانت رحلتی الا فی و دلالتی الا علی و من هنا علمت الی عبد محض ما فی من الربوبیة شیء اصلا و فتحت خزائن هذا المنزل.م فتوحات ج ۳، ص ۳۵۰)

۱۰۷. رساله فی الولایة، ص۲۵ و رسالةالانوار، ص۱۴.

۱۰۸. کتاب الاسری، ص۲۶.

به لقب وارثِ محمّدی و الوارثُ الکامِل منعوت گشت، این دو صفت پیش از این به ادریس و هارون ارزان شده بود، و نیز به خود ابن عربی باز می‌گشت که حائز مرتبت ختمِ ولایت محمّدی یعنی «تکمیل جمیع انبیاء» بود. در حقیقت، معراج سال ۵۹۴ق حاکی از آن است که دومین فعل در سنّت الهی در حطیه‌ای رخ داده بود که مدت‌ها قبل برای نخستین بار به سال ۵۸۶ق در بازگشت به اندلس حادث گشته بود:

«اما مطلبِ خاتمِ ولایت محمّدی معنایش این است که صاحب آن ختم خاصّ در خصوص ولایت امت محمّدی است[۱۰۹]..... واین مطلب را دربارهٔ ختم محمّدی در شهر فاس از بلاد مغرب به سال ۵۹۴ق دریافتم و خداوند مرا به این نکته شناسا فرمود و نشان آن را و نه اسمش را به من مرحمت کرد.»[۱۱۰] ابن عربی در صفحهٔ دیگری از فتوحات اظهار می‌دارد که او هویتِ خاتم ولایت محمّدی را به سال ۵۹۵ق کشف نمود؛ اما همانقسم که خواهیم دید این مطلب صحو القلم بود. «او اینک در زمان حاضر است و وی را به سال ۵۹۵ق شناختم و نشانی را که مخصوص او بود، دیدم نشانی را که خداوند در وی ایجاد کرده و از چشم مردمان مخفی ساخته بود و من آن را در شهر فاس کشف کردم و حتی خاتم ولایت را از وی مشاهده کردم.»[۱۱۱] اگر چه در این فقره ابن عربی با اصرار بسیار از اِفشای نامِ این شخصِ معهود خودداری می‌ورزد، اما در حقیقت نام وی را در چندین بیت از اشعار خود (از جمله در خلال یک فقره قصیده در فتوحات مکیه[۱۱۲]) در ضمن یک قصیدهٔ مطوّل در دیوان کبیر[۱۱۳] خویش فاش ساخته است. در این قصیده وی عبارات گوناگونی از خرقه پوشی خویش را که نشان عالیِ کرامتِ ولایت است، معلوم می‌دارد. در اینجا می‌توان به فقرات زیر که یک نمونهٔ عالی از این مطلب است، نقل کرد:

---

۱۰۹. بر طبق اصطلاحات اسلامی جمعیت اسلامی است.

۱۱۰. فتوحات ج ۳، ص ۵۱۴.

۱۱۱. فتوحات ج ۲، ص ۴۹. (اما ختم الولایة المحمدیة فهی لرجل و هو فی زماننا الیوم موجود عرّفت به سنة خمس و تسعین و خمسمائة ورایت العلامة التی لد قد اخفاها الحق فیه عن عیون عباده و کشفها لی بمدینة فاس حتی رایت خاتم الولایه منه. م)

۱۱۲. فتوحات ج ۱، ص ۲۴۴ بنگرید به فصل ۳ در فوق.

۱۱۳. دیوان، ص ۳۳۷-۳۳۲.

اَنَا فِی عِبادِ اللّهِ رُوحٌ مُقَدسٌ — کَمِثْلِ اللَّیالِی رُوحُها لَیلَةُ القَدْرِ[۱۱۴]
تَقَدَّستُ عَنْ وِتْرٍ بشَفْعٍ لِاَنَّنِی — غَریبٌ بِما عِندِی عَنِ الشَّفْعِ وَ الوَتْرِ
وَ لَمَّا اَتانِیَ الحَقُّ لَیلاً مُبشّراً — بِاَنّی خِتامَ الاَمْرِ فِی غُرَّةِ الشَّهرِ[۱۱۵]
وَ قالَ لِمَن قَدْ کانَ فِی الوَقْتِ حاضراً — مِنَ المَلَاءِ الاَعْلیٰ وِ مِنْ عالَمِ الاَمْرِ[۱۱۶]
اَلا فَانظُروا فِیه فِاِنَّ عَلامَتی — عَلی خَتْمِه فِی مَوضِعِ الضَّربِ مِنَ الظَّهْرِ[۱۱۷]
وَ أَخْفَیْتُهُ عَن اَعْیُنِ الخَلقِ رَحْمَةً — بِهِمْ لِلَّذی یُعطِی الجُحُودَ مِنَ الکُفْرِ
عَرَضْتُ عَلَیه المُلکَ عَرْضاً مُحَقَّقاً — فَقَال لِیَ الاَمْرُ المُعَظَّمُ فِی السّتْرِ
لاَنَّکَ غَیْبٌ وَ السَّعیدُ مَنِ اَقْتَدیٰ — بِسَیِّدِهِ فِی حالَةِ العُسْرِ وَ الیُسْرِ
اَنَا وارِثٌ لا شَکَّ عِلْمَ مُحَمّدٍ — وَ حالَتُهُ فِی السِّرِّ مِنِّی وِ فِی الجَهْرِ
عَلِمْتُ الذَّی قُلنا بِبَلدِة تُونسٍ — بِاَمْرٍ اِلهِیٍّ اَتانِی فِی الذِّکْرِ
اَتانِي بِه فِی عامِ تِسعینَ شُرْبُناً — بِمَنزلِ تَقدیسٍ مِنَ الوَهْمِ وَ الفِکْرِ
وَ لَمْ اَدْرِ اَنّی خاتَمٌ وَ مُعَیَّنٌ — اِلیٰ اَرْبَعٍ مِنْها بِفاسٍ وَ فِی بَدْرِ[۱۱۸]
اِذا لَمْ اَکُنْ مُوسیٰ و عِیسیٰ وَ مِثْلُهُم — فَلَسُت اُبالِي اِنَّنی جامِعُ الاَمْرِ[۱۱۹]

---

۱۱۴. برای این اندیشه بنگرید به کتاب الاسرار ص ۱۱ و ۴۴.

۱۱۵. به یاد خواهد آمد که در اینجا ابن عربی قرة الشهر را به معنای لفظی آن به کار می‌برد که نخستین روز هر ماه است. در حقیقت بر طبق شرح جندی (شرح فصوص ص ۱۰۹) این روز همان قرهٔ محرم (یعنی اولین روز ماه محرم) بوده است که در این روز، ابن عربی دریافت که همو ختم یا خاتم ولایت است.

۱۱۶. در اصطلاحات (ص ۱۶۳) ابن عربی عالم الامر را به عنوان وجودی تعریف می‌کند که به سبب خداوند بی علت ثانوی آفریده شده است. لذا این مطلب را می‌توان به عالم الارواح یا عالم الملائکه یا عالم الغیب تسمیه کرد. در تقابل با این عالم، عالم الخلق یا عالم الشهادة قرار دارد. بنگرید به فتوحات ج ۲، ص ۱۲۹.

۱۱۷. در مواضع الالف فی الظهر به لحاظ لغوی اشاره می‌کندکه نخستین شب ماه است. بر طبق گفتهٔ جندی (شرح فصوص، ص ۲۳۹) ابن عربی حفره‌ای میان دو کتف خویش داشت که به اندازهٔ یک تخم مرغ بود و این مطابق با علامتی بوده است که حضرت رسول نیز در همان میان دو کتف خود نیز داشت.

۱۱۸. فی البدر می‌تواند به این معنا باشد که از نظر ابن عربی ماه کامل بوده است و شاید نیز اشاره به بدرالحبشی است. از لحاظ تاریخی من نظر اوّل را بیشتر ترجیح می‌دهم.

۱۱۹. هیچ شباهت جدی و مطمئنی میان این عبارت که در اینجا به کار رفته است، یعنی اننی ←

فَانّی خَتْمُ الاَولیاءِ مُحَمَّدُ خِتامُ اَخْتِصاصٍ فِی البَداوَةِ وَ الحَضْرِ [۱۲۰]

این ابیات جای اَدنی شکّی باقی نمی‌گذارد که ابن عربی خود را به دقّت فراوان و صراحت کامل به عنوان ختم ولایت محمّدی یاد می‌دارد. مطالبی که به صورتِ فوق‌العاده مُوجز و خلاصه شده در ابیات فوق آمده است، ناظر به تعهّدات وی در قضیه با انبیاء و عالَمِ نبوّت است. ختم محمّدی درجه‌ای از نبوّت و وفود به مقام پیامبری نیست. از منظر خاصّی او حتی بیش از این رتبه را حائز است، زیرا وی در وجود خویشتن خویش، جامعیت ولایت همهٔ انبیاء و رسولان را مطرح می‌نماید یعنی نه خاتم ولایت محمّدی بلکه خاتمِ ولایتِ جمیع انبیاء است. او به صراحت اذن می‌یابد تا خود را وارث محمّدی معرّفی نماید اما هنوز او وارثِ نه فقط معرفت محمّدیه است بلکه افزون بر این، حائز قائم مقام وی نیز هست: بر حسب مفاد کلمهٔ «ولیّ» وی که بخصوص با اسم نبوّت وی (رسول) جمع آمده است. و بالاخره باید افزود که قصیدهٔ مزبور حاوی استنتاجِ خوتکیِویچ نیز هست که به تاریخِ حادثه در سال ۵۹۵ق اشاره می‌کند. بنابراین، در یکی از دو فقرهٔ مُقتَبَس از فتوحات که پیش از این یاد شد، سهوُالقلمی رخ داده است. [۱۲۱] یعنی سال معهود چهار سال بعد از تونس به سال ۵۹۰ق بوده است یعنی سال ۵۹۴ق که در این سال ابن عربی به وظیفهٔ اساسی خویش به عنوان «ختم» یا خاتم وقوف یافت.

به هر حال قصیدهٔ مزبور دو پرسش اساسی را در پیش رو قرار می‌دهد که اجتناب از آنها غیرممکن است. نخست اینکه بر اساس کدام شرایط و نوادرِ حالات، ابن عربی بر آن رفت که سکوت پیشه کند و از افشای هویّتِ ختم محمّدیه، خویشتن‌داری کند اما در برخی حالاتِ دیگر، آن را فاش نمود و آشکار ساخت؟ به نظر می‌آید وی در توضیح این تلوّنْ مزاجیِ خویش که از قلمش جاری بود، دشواری‌هایی داشت. او کِراراً می‌گوید ــ و این نکته‌ای است که ما بعد از این، بدان باز خواهیم گشت ــ که

← جامع الامر، که بی درنگ به انبیاء اشاره دارد با عبارتی که به شکل توصیفی در خاتمهٔ روایت فصل ۳۶۷ از فتوحات آمده است، یعنی اننی جامع ذکر لی، وجود ندارد.

۱۲۰. اشاره به شأن جهانی و وظیفهٔ عام ختم الاولیاء دارد.

۱۲۱. خوتکیِویچ، خاتم الاولیاء، ص ۱۲۶.

فتوحات نوشته‌ای است که تحتِ الهامِ الهی به رشتهٔ تحریر در آمده است: «قسم به خداوند حرفی در این کتاب ننگاشتم مگر آنکه به املاء و دستور الهی و اِلقاءِ ربّانی بوده است یا آنکه نَفَثاتِ روحُ القدس بر باطن من الهام فرموده است، این خلاصهٔ مطلب است بی آنکه ما پیامبرِ شارع و یا در زمرهٔ انبیای مکلَّف باشیم.»[۱۲۲] همو بار دیگر اظهار می‌دارد که این معنا در سایر حالات وی نیز صادق است: «در نگارش این آثار مقصود من تنها به انجام رساندنِ وظایفِ یک نویسنده نبوده و حتی نیّتِ من تعقیب منظور خاصّی نبوده است، بلکه تنها این قصد را داشتم تا خود را از شئوناتِ بشری فارغ سازم و قلبم را در اختیار حقّ قرار دهم.»[۱۲۳] فقرهٔ زیر مأخوذ از کتابِ مَواقعُ النّجوم است که یکی از این حالات نفثاتِ روحُ القدس را نشان می‌دهد. «بلکه بر من لطیف‌تر از این نیز روی داد و این موقعی بود که من مشغولِ تالیفِ کتابی بودم که به فضلیت الهی بود؛ به من گفته شد که این نکته را بنویس که بابی است که وصفش سخت و کشفش ممنوع است؛ دیگر ندانستم بعد از این چه می‌نویسم و در منتظرِ القاءِ الهی ماندم تا آنکه مزاجم دیگرگون شد و نزدیک بود به هلاکت رسم تا آنکه روبروی خود لوحِ نورانی دیدم که به خطّ نورانی روی آن نوشته شده بود: این بابی است که وصفش سخت و کشفش ممنوع است و کلامی بر این باب مرقوم بود و من آن را تا آخر نگاشتم و این حالت از من مرتفع شد.»[۱۲۴]

پرسش دوم این است که چطور می‌توانیم این دو نکته را با هم آشتی دهیم زیرا از

---

۱۲۲. انبیاء مکلَّف از اهمیت خاصی برخوردار است زیرا بر طبق آراء ابن عربی بالاترین مقام ولایت یعنی مقام القرب، حامل نام نبوت مطلقه است که از نبوت تشریعی جداست و مادون آن قرار دارد. برای تفصیل بنگرید به فصل ۳ در فوق. این نقل قول برگرفته از فتوحات ج ۳، ص ۴۵۶ است. (متن: فو اللّه ما کتب منه حرفا الا عن املاء الهی و القاء ربانی او نفث روحانی فی روع کیانی هذا جملة الامر مع کوننا لسنا برسل مشرعین و لا انبیاء مکلفین بکسر اللام.»

۱۲۳. این مطلب نشان می‌دهد که چگونه او آثار ادبی خویش را در همان فهرست آثار خود معرفی می‌نماید بنگرید به عثمان یحیی، تاریخ المولفات، ج ۱، ص ۴۰.

۱۲۴. مواقع النجوم ص ۶۵ (متن: و اتفق لی الطف من هذا و ذاک انی کنت مشغولا بتالیف کتاب القانی فقیل لی اکتب هذا باب یدق وصفه و یمنع کشفه ثم لم اعرف ما اکتب بعده و بقیت انتظر الالقاء حتی انحرف مزاجی وکدت اهلک فنصب قدمی لوح نوری و فیه اسطر لحضر نوریة فیها مکتوب هذا باب یدق وصفه و یمنع کشفه و الکلام علی الباب فقیدته الی آخره ثم رفع عنی.)

سویی ابن عربی به طور قاطع در اَبیاتِ قصیدهٔ فوقُ‌الذِّکر تأکید دارد که فقط اوست که به سال ۵۹۴/۱۱۹۸ در شهر فاس به مقامِ ختمِ محمّدی نایل گشته است و از سوی دیگر، خود به مکاشفهٔ شهر قرطبه به سال ۵۸۶ ق و نیز مکاشفهٔ دیگری در همان سال در اشبیلیه اشاره دارد. برای شرح این موضوع چگونه باید این واقعه را با گزارشی که خودِ ابن عربی از آن به دست داده است، آشتی داد که بر طبق آن وی به سال ۵۸۹ ق در شهر الجزیرةُ الخضراء Algeciras مکاشفه‌ای داشت و در آن به سرنوشت و تقدیرات آیندهٔ خویش، حتی با ذکرِ جزئیاتِ خاصِّ آن اِشراف یافت، جزئیاتی که البته شامل تَسمیهٔ وی به عنوان ختمِ ولایت محمّدی نیز می‌شده است؟ این اعتراف صریح و روشن در خصوص رحمت الهی در وُفود به چنین مقام بزرگی را به سختی می‌توان به مَددِ اصطلاحاتی نظیر فراموشی و نسیان توضیح داد. نمی‌توان به سادگی گفت که وی دچار فراموشی شده بود. آیا باید چنین تصوّر کنیم که یک واقعه رخ داده است که همین واقعه باشد و او آن را به چندین نوع روایت کرده است؟ در حوزهٔ خطیرِ تحلیلِ مفاهیمِ روایاتِ گوناگون که بعدها به تفصیل آن را بررسی خواهیم کرد، در واقع می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم، که اگر ما متونِ مزبور را به دقّت و به روشی که باید آنها را مطالعه کرد، بر خوانیم، درمی‌یابیم که این روایات گوناگون در حقیقت سلسله‌ای محدود از وقایعی خاصّ و متوالی هستند که تنها ثبات خود، و البته توضیح خود را در مکه به سال ۵۹۸/۹۹ می‌یابند.

«اما دوستِ نازنینِ من، نورِ صرف، ضیاءِ خالص، منسوب به حبشه، که اسمش عبداللّه است، ماهی که مخسوف نمی‌گردد، شخصی که حقّ او را به اهلش می‌شناساند، توفیق را رفیقِ حالَش می‌گرداند، به مراتبِ عالی تمیز و خلوص نایل گشته است، چون ذَهَبِ اِبریز خالص است، کلامش حقّ است و وعده‌اش راست است» اینها کلماتی هستند که در همان ابتدای کتاب فتوحات مکیه، ابن عربی وصف حال کسی کرده است که نزدیک بیست و سه سال در مَعیت و مصاحبت وی بوده است و لحظه‌ای از وی جدا نشده است، یعنی: بدرالحبشی.[۱۲۵] رشتهٔ مَودّتی که این دو را به هم مرتبط کرده

---

۱۲۵. فتوحات ج ۱، ص ۱۰. بنگرید به ترجمهٔ دنیس گریل در مقدمه‌اش بر کتاب حبشی، کتاب ←

بود، در خلال این همه سالیان دارز، مقتضی مراتبی بیش از توقیر و تکریم و احترامی بود که می‌باید از رابطهٔ مرید و مرادی یا شاگری و استادی تَوَقُّع داشت.[۱۲۶] از لحظه‌ای که حبشی برای نخستین بار با ابن عربی در شهر فاس دیدار کرد، هرگز دست از دامن شیخ و استاد بر نداشت. حبشی از شهرِ فاس تا اشبیلیه، از تونس تا مکه و از دمشق تا مَلطیّه همه جا در پی ابن عربی رفت، اگر چه در کشور حبشه به سان بَرده بود، اما اینک در محضرِ ابن عربی آزاد می‌نمود، بی آنکه خاطرهٔ تلخِ دیگر بردگانِ حبشی‌تبار را فرا چشم داشته باشد که بر حسب معمول، برای نظافتِ مساجد و مَعابر استخدام و به بَردگی گرفته می‌شدند[۱۲۷] و نیز حضرت محمّد مدّت‌ها قبل در وصف ابا هُرَیره گفت که وی یکی از هفت اَبدال است. در حقیقت، شماری از فقرات مأخوذ از کتاب فتوحات نشان می‌دهد که حبشی یکی از چهار تن اَوتاد زمان خویش بوده است[۱۲۸]. بی تردید، در این اوقات، او دیگر همان جوانِ خام در نخستین دیدارِ خویش با ابن عربی محسوب نمی‌شد: او مدّت‌ها قبل در شرق زندگی کرده بود و در آنجا در محضر شیوخی گوناگون حاضر بود[۱۲۹] و ارتباط نزدیکی با ابو یعقوب الکومی (یکی از نخستین مشایخ ابن عربی در اندلس) داشت که دست بر قضاء، همو در خانهٔ حبشی وفات کرد.[۱۳۰]

ابن عربی با شُهرتی که در مغرب برای خود بار آورده بود، سبب شد شاگردان و تابعانی گردش جمع آیند. آنان وفادار و مطیع بودند و ابن عربی همواره با حسرت و

← الانباه، ص ۱ در مجلهٔ اسلام شناسی ج ۹، IFAO ۱۹۷۹، ج ۱۵ و برای شرح حال حبشی بنگرید به معجم المولفین ج ۳، ص ۳۹. (متن: اما رفیقی فضیاء خالص ونور صرف حبشی اسمه عبداللّٰه بدر لا یلحقه خسف یعرفه الحق لاهل فیودیه و یوفقه علیهم و لا یعدیه قد نال درجة التمیز و تخلص عند السبک کالذهب الابریز کلامه حق و وعده صدق.)

۱۲۶. بنگرید بخصوص بر آن ابیاتی که ابن عربی در وصف حبشی در فتوحات ج ۱، ص ۱۹۸ گفته است. ابن عربی شماری از آثار بر جستهٔ خویش را نظیر کتاب مواقع النجوم و کتاب انشاء الدوائر و حلیة الابدال را به نام حبشی تسمیه کرده است.

۱۲۷. سیوطی، الاحوال للفتوی، قاهره، ۱۹۵۹، ج ۲، ص ۴۲۸.

۱۲۸. فتوحات ج ۱، ص ۱۰ و ۱۶۰.

۱۲۹. درّةالفاخره، ص ۷۱ و صوفیان اندلسی، ص ۱۵۸

۱۳۰. روح‌القدس، ص ۷۹، صوفیان اندلسی، ص ۶۹.

اسف بسیار از آن روزگاران یاد می‌کرد، روزگارانی که در مصاحبت با ایشان سپری کرده بود و آنان خود را بتمامه وقف جنابش کرده بودند. «چون مردم این را بدانستند، گروهی جمع شدند و آیات الهی را روز و شب تلاوت می‌کردند و ما در آن هنگام در شهر فاس از شهرهای مغرب بودیم و در این راه، همراه و همکارِ دوستان موافق بودیم و آنان شنوندگان مناسبی بودند و این عملی پاک بود که بهترین و شریف‌ترین روزی‌ها بود.» [۱۳۱]

در میان کسانی که در این حلقهٔ مریدان ابن عربی حاضر می‌شد، شاعر و فیلسوف و لغویِ مشهور عبدالعزیز بن زیدان (۶۲۴/۱۲۲۷ وفات) نیز بود. [۱۳۲] «استاد نحوی عبدالعزیز بن زیدان در شهر فاس مرا مطّلع ساخت و حال آنکه وی مُنکرِ حالت فناء بود و در این قضیه با ما مخالفت داشت؛ اما از این معنا توبه کرد. روزی بر من داخل شد و سخت شادمان و مسرور بود و به من گفت: ای آقای من، این حالت فنایی که صوفیان وصفش می‌کنند، نزد من با ذوق راست آمد و امروز آن را دیدم. گفتم: مطلب چگونه بود؟ گفت: آیا نمی‌دانی که امروز امیر المومنین از اندلس به این شهر آمده است؟ گفتم: آری می‌دانم. گفت: پس با خبر باش که من به قصد گردش با اهالیِ شهر فاس به بیرون شهر رفتیم که به لشگر بر خوردیم. چون امیر رسید و به وی نگریستم، از نفس خود و از لشگر و از همهٔ آنچه انسان به حواسّ در می‌یابد، بی خود شده و فانی گشتم، تو گویی که هیچ نمی‌شنیدم و صدای هیچ طبل و آوازی به گوشم نمی‌آمد؛ با آنکه از این صنف در آنجا بسیار بودند، حتی هیچ احدی را نمی‌دیدم مگر امیرالمومنین را، با این وصف کسی مزاحم من نشد و در کنارِ ازدحام مردم از خود و اطراف خود، بی خبر شدم و به مقامِ فناء رسیده بودم و به حالتِ شهود دست یافتم.» [۱۳۳] منظور از امیرالمومنین،

---

۱۳۱. فتوحات ج ۳، ص ۳۳۴ (متن: فاذا علم الامام ذلک لم یزل یقیم بجماعة یتلون آیات اللّه آناء اللیل و النهار وقد کنا بفاس من بلاد المغرب قد سلکنا هذا المسلک لموافقة اصحاب موفقین کانوا لنا سامعین و طائعین و فقدناهم و فقدنا لفقدهم هذا العمل الخالص و هو اشرف الارزاق و اعلاها.)

۱۳۲. بر طبق گفتهٔ مؤلّف کتاب تکمله (ص ۱۷۷۱ نشر کودرا) عبدالعزیز بن علی بن زیدان نه فقط در حدیث و ادب و شعر بلکه در فقه نیز توغل داشت.

۱۳۳. فتوحات ج ۲، ص ۵۱۴. (متن: اخبرنی الاستاذ النحوی عبدالعزیز بن زیدان بمدینة فاس و کان

←

سلطان الموحّدون که به هنگام مراجعتش مردم شهر فاس با چنین شور و شعفی جشن گرفتند، همانا منصور بود که برای آخرین بار اندلس را در جمادی الاولی سال ۵۹۴/۱۱۹۸ ترک گفت و به سوی مغرب بازگشت و در همانجا اندکی مدتی بعد، وفات یافت.[۱۳۴] شمار معتنابهی از آثار ابن عربی مربوط به مراحل و مقاماتِ سلوک و قواعد آن است: کتاب الکون[۱۳۵]، کتاب الامر[۱۳۶]، کتاب الوصیة[۱۳۷]، و کتاب الوصایا[۱۳۸]، و نیز برخی از بخش‌ها و فصول کتاب التدبیرات[۱۳۹] و کتاب مواقع النجوم[۱۴۰] که حاوی مطالبی در این خصوص است، و برای سالک یا رهرو طریقت لازم است. پیکرهٔ قواعد و قوانینی که سالک به ضرورت باید مجری دارد تا بتواند به

← ینکر حال الفناء و کان یختلف الینا و کانت فیه انابة فلما کان ذات یوم دخل علی و هو فارح مسرور فقال لی یا سیدی الفناء الذی تذکره الصوفیه صحیح عندی بالذوق قد شاهدته الیوم. قلت له کیف قال الست تعلم ان امیرالمومنین دخل الیوم من الاندلس الی هذه المدینة قلت له بلی قال اعلم انی خرجت اتفرج مع اهل فاس فاقبلت العساکر فلما وصل امیر المومنین و نظر الیه فنیت عن نفسی و عن العسکر و عن جمیع ما یحسه الانسان و ما سمعت ذوی الکوسات و لا صوت طبل مع کثرة ذلک و لا البوقات و لا ضجیج الناس و لا رایت ببصری احدا من العالم جملة واحدة سوی شخص امیرالمومنین ثم انه ما ازاحنی احد عن مکانی و وقفت فی طریق الخیل و ازدحام الناس و ما رایت نفسی ولا علمت انی ناظر الیه بل فنیت عن ذاتی و عن الحاضرین کلهم بشهودی فیه.)

۱۳۴. *Sevilla Slamica*، ص ۱۶۹.

۱۳۵. کتاب الکون فی ما لا بد للمرید منه، قاهره، ۱۹۶۷.

۱۳۶. کتاب الامر المحکم المربوط فی ما یلزم اهل الطریق اللّه، خصوصاً با ویرایش اصلی در خاتمهٔ کتاب ذخائر الاعلاق، قاهره، ۱۹۶۸ و ترجمهٔ آن به وسیلهٔ آسین پالاسیوس، در *Islam Cristisanizado*، ص ۳۵۱-۳۰۰.

۱۳۷. کتاب الوصیة در رسائل حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸، ترجمهٔ فرانسوی توسطه میشل والسن در Etudes traditionnelles در سپتامبر، دسامبر ۱۹۶۸م.

۱۳۸. کتاب الوصایا در رسائل (نباید آن را با کتاب الوصایا در فتوحات اشتباه گرفت) ترجمهٔ میشل والسن در ماخذ پیشین، آپریل و می و ژوئن سال ۱۹۵۲م.

۱۳۹. تدبیرات الالهیة، ویرایش نیبرگ، ص ۲۴۰-۲۲۶، فصل مورد نظر نیز به وسیلهٔ میشل والسن در ماخذ پیشین آمده است، مارس ژوئن ۱۹۶۲م وبه وسیلهٔ آسین پالاسیوس، در *Islam Cristianizado*، ص ۳۷۰-۳۵۲ آمده است.

۱۴۰. برای ترجمهٔ خاص از این اثر بنگرید به اسین پالاسیوس در *Islam cristianizado* ص ۳۷۸ تا ۴۳۲ که بعدها دربارهٔ این اثر و نحوهٔ تدوین آن بیشتر سخن خواهیم گفت.

غایتِ طلب خویش نایل آید. نوشته‌های فوق بالاخصّ حاوی قواعد اساسی تربیت یا فرامینِ روحانی است که مشروحاً در تمامی آن دسته از مرقومات سنّتی موجود است که پیش از ابن عربی تألیف شده بود. نیاز به گفتن نیست که متابعت از شریعت، شرط راه است؛ تخلُّق به مکارم اخلاقی، نظیر انصاف، تقوی، ورع، فتوت، برای طی مقامات روحانی واجب است؛ زهد ــ که از صیام، احیاء، سکوت و انزواء بهرهٔ وافر می‌برد [۱۴۱] ــ همراه با عمل دائمی ذکر، امکان توفیق سالک را فراهم می‌آورد، اما تنها شرطش آن است که اینها تحت قیادت و فرمانِ شیخ و مُرشدِ طریقت صورت بندد؛ زیرا سالک، جسم و جانِ خویش را به دست وی سپرده است. ابن عربی در نوشته‌های فوق‌الذّکر فهرستی طولانی از قواعد ادب و فرهنگی را جمع می‌آورد که مرید می‌بایست، تحت عنایت و حمایت شیخ خویش مُرعی دارد، تمامی این موارد را می‌توان در یک جمله از کتاب التّدبیرات جمع نمود: «تنها باید همانی را اراده کنی که شیخ اراده کرده است.» [۱۴۲] شماری از اشارات در دست است که به خوبی نشان می‌دهند ابن عربی شخصاً به مثابهٔ یک شیخ کامل، وظایف هدایت را برای مریدان خویش عهده‌دار بود. ما پیش از این دیدیم که وی به آنان رخصت هر کاری نمی‌داد و اگر بر حسب اتّفاق، مریدان وی، تسلیمِ شرایطی می‌شدند تا برای حصول امری، سوگندی یاد کنند، به هیچ روی به ایشان اجازه نمی‌داد تا برای نقضِ عهد و سوگند خویش بهانه‌ای بجویند و عذری بیابند. [۱۴۳] این دستورات بر هماهنگی مستقیم در اطاعت مرید تأکید داشت،

---

۱۴۱. ابن عربی رسالهٔ مختصری دربارهٔ این چهار رکن زهد نوشت، بنگرید به حلیة الابدال، در رسائل حیدرآباد، ۱۹۴۸ ترجمهٔمیشل والسن، پاریس، ۱۹۵۰م.

۱۴۲. تدبیرات الٰهیه، ص۲۲۷، و Islam cristianizado ص۳۵۷. (نسخهٔ مترجم فارسی از تدبیرات الالهیه این است: الا ترید الا ما اریده شیخک، بنگرید به ابن عربی، رسائل ابن عربی، ج ۲، به اهتمام سعید عبدالفتاح، الانتشار العربی،الطبعةالاولی۲۰۰۲ بیروت لبنان، ص ۴۰۰)

۱۴۳. بنگرید به فتوحات ج۱، ۷۲۲ و نیز ماخذ فوق، فصل ۲ و نیز کتاب الامر در Isalam cristianizdo که در اینجا مطالبی از فقه ابن عربی مطرح است که ابن عربی بر مریدان خویش املاء کرده است تا به حل معضلات توفیق یابند، معضلاتی که در میان فقهاء به روش‌های مختلف حل می‌گشت و سبب دلمشغولی بسیاری می‌شد. این درست مخالف مقامی بود که ابن عربی بنفسه آن را محکوم می‌کرد و می‌کوشید تا مانع آن گردد.

مریدان به هیچ وجه، دست به کاری نمی‌زدند که مخالفِ رحمت و عنایت و مغفرت ابن عربی داشته باشد و یا آنکه در تضادّ با منافعِ عمومِ مردم قرار داشته باشد که البته پیش از این دربارهٔ آن بحث شد، به عبارت دیگر مجاز نبودند کاری کنند که بر مومن بارگردد. زیرا کسانی که بر این مدّعایند که در زمرهٔ مختاران‌اند، با هر شعور و تسکینی اطمینان نمی‌یابند.

ما نیز بر حسب اتّفاق می‌دانیم که ابن عربی مُریدان خویش را از سماعِ بی مقدمه بر حذر می‌داشت. به نظر می‌آید که رسمِ سماع در زمان وی بسیار رائج و عملی مطابق با عُرف بوده است، اما نباید فراموش نماییم که او شخصاً یک بار با آنان همراه بود؛ وی در مواضیعِ عدیده در آثار خود بر اینگونه افراد تشنیع روا داشت.[۱۴۴] در موردی وی اظهار می‌دارد: «این عمل هرگز مناسبِ احوالِ صوفیان نبوده است و فقط اخیراً محل اعتنای لااُبالی‌ها قرارگرفته است.... آنان چنان به سماع می‌نشینند که توگویی، عملی در عینِ فرائض و سنن است و کاری حلال است، اما در واقع اینان، فقط مردمانی هستند که دین را به سُخره گرفته‌اند و جوانانی را که بر لبشان خطّی نروییده است، می‌فریبند و اغوا می‌کنند تا به نیّات پلید خویش رسند.... به سهولت می‌توان تمام منابع و مراجعی را که اهل تصوّف دربارهٔ سماع نوشته‌اند، من البدو الی الختم بررسی کرد و دریافت که اینگونه سماع تنها خادم شهوات و لذات کاذب است، اما به رغم این واقعیت، از منظرِ دیگر، امری قابل قبول است.»[۱۴۵] به همین نحو ابن عربی هرگز اجازهٔ شاهدبازی را به مریدان و تابعان خویش نمی‌داد[۱۴۶] و آن را برای اهل تصوّف

---

۱۴۴. برای نمونه بنگرید به فتوحات ۱، ص ۲۱۰ و نیز ج ۴، ص ۲۷۰ و روح‌القدس، مقدمه، ص ۲۷ و ۴۴.

۱۴۵. کتاب الامر، در Islam Cristianizado ص ۳۲۹–۳۲۷. (مترجم فارسی اضافه می‌کند که ابن عربی در التدبیرات الالهیه به خوبی به مسالهٔ سماع پرداخته است و جواز آن را صادر کرده است اما با این همه چقدر متفاوت است، این نگاه ابن عربی با آنچه مولانا در خصوص سماع گفت، با آنکه تفاوت از قونیه تا دمشق چندان نبود، اما آنچه را که ابن‌عربی از سماع قصد کرده بود می‌توان مصداقش را در مولانا یافت.)

۱۴۶. مترجم فارسی خوانندگان را دربارهٔ مسالهٔ شاهدبازی به مطالعهٔ کتاب زیر توصیه می‌کند، سیروس شمیسا، شاهد بازی در اسلام، ۱۳۷۵ش)

نمی‌پسندید، یعنی اینکه بتوان با نظر در مردانِ جوان زیبا به وجد رسید. «برای حصول شهود الهی، نظر به مردان جوانی اندازند که ریش آنها بر صورت نروییده است و این، خطرناک‌ترین دام و فتنه است و بی شرمانه‌ترین صورت مهلکات به شمار آید.»[۱۴۷]

در بین مناسک روحانی که ابن عربی بدان فرمان می‌داد، محاسبهٔ نفس بود که ضمیرِ باطنی سالک محل اعتناء و توجه خاصّ قرار می‌گرفت. باید به خاطر داشت که وی این محاسبهٔ نفس را از دو تن از مشایخ اندلسی خویش اخذ کرده بود، مشایخی که بر خود حتم کرده بودند تا هر شب، جمیعِ اعمالی که در طی روز کرده‌اند، یادداشت کنند. اما ابن عربی بیش از این می‌خواست: او تابعان و مریدان خود را به اتّباع از رفتارِ شخصِ خود فرا می‌خواند که هم افکار و هم اعمال خود را محاسبه می‌کرد. «بدانید که (در یوم آخرت) به محاسبهٔ نفس خواهند پرداخت، لذا باید همهٔ افکاری را که از ذهنتان در لحظات گوناگون می‌گذرد، تثبیت و مذکور دارید زیرا جملهٔ اینها حیاء در محضر خداست.»[۱۴۸] ابن عربی به تداوم در انواعِ ذکر فرمان می‌داد و خود نیز آن را به کار می‌بست؛ به نظر می‌رسد که او در برهه‌هایی از حیات خویش، خود را به ادای ذکر وقف کرده بود. در ابتدای سلوک خویش در بدو طریقت و در متابعت از شیخ خود العرینی، اسم اللّه را به عنوان ذکر یاد می‌کرد و از این اسم به سایر اذکار راه می‌یافت. «و این اسم یعنی اللّه ذکر ما و ذکر شیخ ما بود که در محضرش بودیم و فایده‌ای بس عظیم داشت و بهترین اذکار به شمار می‌رفت زیرا در قرآن ۴۵/۲۹ آمده است: ذکر اللّه بزرگترین است و به رغم اذکارِ بی شماری که حاوی اسماء الهی است، اهلُ اللّه به این ذکر تنها اعتناء می‌کنند.»[۱۴۹] ارجاع خاصّ ابن عربی در این عبارت «کان ذکرنا» یعنی ذکر ما این بود، در برابر جملهٔ «هو ذکرنا» به نظر می‌آید اشاره به این حقیقت است که وی تداوم در عمل ذکر به مدد اسم اللّه را متوقّف ساخته بود. فقرهٔ دیگری از فتوحات

---

۱۴۷. کتاب الامر، همان، ص۳۲۸.

۱۴۸. کتاب الکون، ص۷ و نیز فتوحات ۴، ص ۴۵۰.

۱۴۹. فتوحات ۳، ص ۳۰۰ (متن: وهذا الاسم کان ذکرنا و ذکر شیخنا الذی دخلنا علیه و ما فی فوائد الذکار اعظم من فائدته فلما قال الحق و لذکر اللّه اکبر و لم یذکر صورة ذکر آخر مع کثرة الاذکار بالاسماء الالهیة فاتخذه اهل اللّه ذکرا وحده.)

است که البته اندکی بَعدتر نوشته شده است، زیرا در آخرین فصلِ کتاب یعنی بابُ الوَصایا آمده است، و صحّت این نظریه را به خوبی قوّت می‌بخشد، زیرا نشان می‌دهد که شیخ الاکبر در نهایت، به ذکر کلمهٔ شهادت یعنی (لا اله الا اللّه) رجعت کرده بود. «بی وقفه ذکر شهادت در اسلام را که لا اله الا اللّه است، تکرار نما زیرا در واقع این ذکر بهترین و افضل اذکار خداست که سبب وفور معرفت و دانایی می‌گردد... شکّی نتوان داشت که رسول خدا فرموده است افضل عبارتی که ما، هم من و هم سایر انبیایی که پیشتر از من مبعوث گشتند، گفتیم این است: لا اله الا اللّه.» [۱۵۰]

باید این نکته را بدانیم که لااقلّ در یک نکته ابن عربی با سایر مشایخ اهل تصوّف تفاوت داشت و آن، مسالهٔ تربیت بود که به معنای هدایت روحانی و تربیت رحمانی مُرید است. از نظر وی مشایخ و پیران دیگر طریقت در تأکید کردن بر غناء باللّه راه خطا رفته‌اند. او شخصاً بر فَقرِ اِلَی اللّه تأکید داشت که بر طبق توضیحات وی، از لحاظ اوصاف وجودی، لازمهٔ مخلوقات است، یعنی صِفتُهُم الحَقیقیه. «اما یاران ما، این معنا را از ما اقتباس کرده‌اند و آن را در خویشتن خود محقق ساختند.... اما بعد از آنکه ما به فرزندان روحانی خویش این معنا را شناساندیم، آنان این مراتب را شناختند و بر مطلبی که بسیاری از عارفان از آن بی خبر بودند، اطّلاع یافتند و از این بابت به خیری بسیار بزرگ دست یافتند و آن این بود که ادب نزد خدا نگاه دارند.» [۱۵۱]

«هرگز به درگاه سلاطین نزدیک مشو» [۱۵۲] همانطور که خواهیم دید ابن عربی، هر جایی که به این قاعده مربوط می‌گشت، خود را شخصی مُتصلّب و غیرقابل انعطاف نشان داده است، این قانون ــ که نباید به امراء و فرمانرویان تقرّب جست ــ همانی

---

۱۵۰. فتوحات ج ۴، ص۴۴۸ (ثابر علی کلمة الاسلام و هی قولک لا اله الا اللّه فانها افضل الاذکار بما تحوی علیه من زیادة علم وقال (ص) افضل ما قلته انا و النبییون من قبلی لا اله الا اللّه فهی کلمة جامعة بین النفی و الاثبات و القسمة منحصرة فلا یعرف ما یحوی علیه هذه الکلمة الا من عرف و زنها و ما تزن کما ورد فی الخبر الذی نذکره فی الدلالة علیها.)

۱۵۱. فتوحات ۳، ص۱۹ (متن: اما اصحابنا فانهم اخذوها عنا و تحققوا بها فی نفوسهم..... ولکن بعد ان عرفنا اولادنا فعرفوا هذه المرتبة و تنبهوا الی ما جهل الناس من العارفین من ذلک فقد حصل لهم خیر کثیر منعهم هذا القدر ان یسیئوا الادب مع اللّه تعالی).

۱۵۲. کتاب الکون، ص۹.

است که در کتاب الکون مقرّر کرده است و البته سایر صوفیان پیش از وی نیز به تفصیل و تشریح آن را مرکوز ذهن داشتند[۱۵۳]. مرید باید هر چیزی را که به نحوی به قدرت و سیاست مربوط می‌شد، تحقیر و سرزنش نماید[۱۵۴]. این معنا را می‌توان به خوبی در یک قطعهٔ طولانی از کتاب روحُ القدس، اثر ابن عربی، بالمشافهه دید[۱۵۵]؛ این فقره مربوط به زمانی می‌گردد که ابن عربی برای نخستین بار با شیخ عبداللّه بن ابراهیم القَلَفاط ملاقات کرد و این به سال ۵۸۹/۱۱۹۲ روی داده است: «در شهر سبتة به همراه ابن طریف بودم که سلطان ابو العلاء[۱۵۶] دو بار التفاتی به ما کرد و حال آنکه ما نبودیم و سایر فقرائی که بودند هر دو بار به آن اعتناء کردند و بعد در پی من به جایی که بودم، آمدند. خواصّ مریدان ما از این بابت دلگیر شدند. در شب دوم بار دیگر التفات سلطان در رسید و من از قبولش سر باز زدم و فقرایی که نزد ما بودند، به آن توجّه کردند. همین که شنیدند، مواهب سلطان به ما رسیده است و حال آنکه من به نماز عشاء مشغول بودم، بعضی فقراء گفتند نماز نیست مگر به حضور طعام، اما ساکت بودم و خواستهٔ ایشان را اجابت نکردم و گفتم که من این طعام را نمی‌پذیرم و از آن نخواهم خورد؛ زیرا از نظر من حرام است و امکان ندارد که شما را فرمان دهم که آن را میل کنید زیرا همانی را بر شما دوست دارم که بر خود می‌خواهم؛ سپس علّت حرام بودن طعام را برایشان توضیح دادم و افزودم که این طعام حاضر است هر کسی که حلالش داند،

---

۱۵۳. مترجم فارسی خوانندگان را به منبع زیر در این خصوص ارجاع می‌دهد، فریدالدین رادمهر: فضیل عیاض از رهزنی تا رهرویی، نشر مرکز، ۱۳۸۳ش

۱۵۴. مترجم فارسی مناسب می‌بیند توجّهِ خوانندگان را به نخستین فصل از فیه ما فیه اثر مولانا جلب نماید که در تقابل علماء و امراء نوشته شده است و تایید همین رای ابن عربی است. بنگرید به فیه ما فیه، ص ۲ به بعد.

۱۵۵. روح‌القدس، ۱۲۱-۱۲۰ و نیز صوفیان اندلسی، ۲۶، ص ۱۳۰-۱۲۹.

۱۵۶. به احتمال بسیار منظور سلطان ابوالعلاء ادریس اکبر است که سبته را در تصرف داشت پیش از آنکه در خلال سالهای ۶۲۴ تا ۶۲۹ تحت حکومت الموحّدون افتد. وی یکی از آنان جمله نفوسی بود که تعلیمات ابن تومرت را ملغی کرد (بنگرید به یادداشت شمارهٔ ۲۷) ابن عبدالمالک المراکشی در ذیل خود (ج ۸، ص ۴۱۵ نشر رباط، ۱۹۸۴) حادثه‌ای را شرح می‌دهد که در آن ابوالعلا که در آن زمان حاکم السبته بود، با صوفی شهر یعنی ابن السائغ الانصاری ملاقات کرد و وی را ملزم به اطاعت نمود.

میل کند و اگر حلال نیست واگذاریدش! و بعد به خانه‌ای باز گشتم که در آنجا منزل داشتم و برخی از خواصّ اصَحاب من با من همراه شدند. همین که صبح شد، این مطلب شایع شد و به وزراء رسید..... این مساله به محضرِ سلطان رسید و او بسی عاقل و دانا بود. سلطان گفت ما جز خیر مقصدی نداشتیم و وی (یعنی ابن عربی) به حال خود داناتر است و مایل نیستیم به وی ضرری رسد. این مطلب به شیخِ ما و مصاحبِ ما شیخ قلفاط رسید. او نزد من آمد و بر من و اصحاب من ترسید زیرا اوضاع شهر را به خوبی می‌دانست و به همین سبب بر من عتاب کرد و گفت فلانی! این در حقّ تو یک حُسن به شمار آید و بر تو گزندی نخواهد رسید اما بسی مردمان هستند که این معنا را بر نمی‌تابند زیرا گفته‌اند «ذلیل است آنکه فرمانروایی ــ ولو ظالم ــ ندارد تا یاریش دهد و گمراه است آنکه عالمی ندارد تا ارشادش کند» چون دریافتم که وی در حق مردم مهربان است و خیر مردم را می‌خواهد و در مصلحتِ امر دنیا می‌کوشد، به وی گفتم بدترین بندگان، آن کَس است که در کار خدا به دشمن خدا روی آورد؛ جز خداوند کسی راعی نیست، و خداوند سزاوارتر است به سلطنت و باید به حقّ اللّه اعتناء کرد و حقوقِ الهی را پاس داشت و بعد، برخواستم و رفتم. ابن طریف را دیدم که از این ماجرا خبر داشت به من گفت سیاست در مقام اوّل است؛ به او گفتم مادمی که راسِ مال محفوظ بماند.»[۱۵۷]

---

۱۵۷. (متن: اتفق لی بمدینة سبتة و هو بها معنا ابن طریف ان وجه السلطان ابوالعلاء مرتین ولم اکن حاضرا فاخذهما الفقراء الذین کانوا وصلوا الی الموضع مناجلی و انقبض خواص اصحابی عنها و فلما کان فی اللیلة الثانیة وجه الینا کذلک مرتین فلم اقبل و لم ازرهم و کانوا قد اتوا الینا فقراء بالقصد لما سمعوا ان السلطان یبعث الینا فاقمت صلاة العشاء فصلیت فقال بعض الفقراء (لا صلاة بحضرة طعام) فسکت عنه فغضب حیث لم اجبه فقلت انا لم اقبل ذلک الطعام و لا اری ان آکله فانه عندی حرام و لا یمکن لی ان آمرکم بالکه فانی احب لکم ما احب لنفسی ثم ینت وجه الحرام فیه ثم قلت هذا طعام حضر من استحله اکله و من لم یستحله ترکه و دخلت الی البیت الذی کنت فیه و ادخلت معی خواص اصحابی فلما اصبح مشی ذلک و وشی عند الوزراء... فوصلت المسالة الی السلطان و کان عاقلا فقال نحن ما قصدنا الا الخیر و هو اعرف بحاله لا ندخل علیه مضرة و لا ما یسووه و قبض ذلک عنی فبلغ ذلک صاحبنا القلفاط فاجتمع بی و خاف علی و علی اصحابی مما یعرف من البلاد و عتبنی علی ذلک و قال یا فلان هذا فی حق نفسک حسن غیر ان المضرة تنسحب فیه علی الطائفة و هولاء

←

از این حکایت می‌توان به چندین نتیجهٔ بسیار مهمّ دست یافت. پیش از هر چیز، نخست این است که عکس العمل غریزی شاگردان و مریدان ابن عربی در غیاب وی آن بود که از پذیرفتنِ خوراکی که سلطان فدیه کرده بود، امتناع ورزیدند. این نکته معلوم می‌سازد که ابن عربی باید در این خصوص در تعالیمش به شدّت اصرار کرده باشد و جای خاصی را به آن اختصاص داده باشد. دوم آنکه این مطلب که به نقل افتاد، سندی است گرانبها که ارتباط مراجعِ قدرت الموحّدون را با ابن عربی می‌نمایاند که همگام با سایر حلقات صوفیان، برای ابن عربی تعزیز و تکریمی به سزا قائل بودند. باید به یاد داشته باشیم که سلطان المنصور امید داشت که وی را به خدمت خود درآورد.

در یک فقرهٔ دیگر برگرفته از فتوحات مکیه این نکتهٔ اخیر بیشتر تایید می‌گردد: «درست مانند این حکایت در تونس یکی از شهرهای افریقا بر من حادث شد که یکی از بزرگان آنجا موسوم به ابنُ مُعتب میهمانی داد و مرا به آن دعوت کرد. من نیز اجابت کردم و چون به خانه‌اش در آمدم، طعامی آورد و از من خواست که نزد امیر شهر شفاعتش کنم، زیرا امیر آنجا قول مرا می‌پذیرفت چه که مرا بر وی نعمتی بود. از نزد او بر خاستم و رفتم و هیچ طعامی نخوردم و گفتهٔ او را نپذیرفتم و هدایای وی را به وی بازگردانم، اما حاجتِ وی را رواکردم و به نزدش باز گشتم.» [۱۵۸]

عاقبت باید به این نکته اشاره کرد که در اینجا سوالی مطرح می‌شود که ابن عربی

← القوم ما یحتملون مثل هذا و قد قال بعضهم ذل من لیس له ظالم یعضده و ضل منله عالم یرشده فلما رایت ان الرحمة غلبت علیه فی حق الناس و تشدید الامور و الاخذ بالارجح فی المصلحة الدنیویة قلت له بئس العبد لله یستند الی عدو اللّه لا راعی اللّه العالم اذا لم یراعوا حق اللّه اللّه احق و نفضت یدی و قمت فانصرف فلقیت ابن طریف و الخبر عنده فقال لی السیاسة اولی فقلت له مادام راس المال محفوظ. مترجم فارسی از روی مجموعه رسائل، ج ۱، ص۱۹۵-۱۹۴ این متن را اقتباس کرده است).

۱۵۸. فتوحات ج ۴، ص ۴۸۹ (متن: و لقد جری لنا مثل هذا فی تونس من بلاد افریقیه دعانی کبیر من کبرائها یقال ابن معتب الی بیته لکرامة استعدها لی فاجبت الداعی فعند ما دخلت بیته وقدم الطعام طلب منی شفاعة عند صاحب البلد و کنت مقبول القول عنده متحکما فانعمت له فی ذلک وقمت و ما اکلت له طعاما و لا قبلت منه ما قدمه لنا من الهدایا و قضیت حاجته ورجع الیه ملکه. م)

در حمایت از حق اللّه، تردیدی نداشت تا با دو صوفی شهیری مقابله کند که از برخی جهات یاران وی بودند. جملهٔ این موارد سبب این حیرت می‌گردد که وی بنا بر کدام قرائن، این چنین، احتیاط از دست بداد و حتی در قبال مراجع قدرت و سیاست، یعنی حکومت الموحّدون روش انتقادی پیش بگرفت و به صراحت از فساد یاد بکرد، حال آنکه در طی اقامت خود در شرق، روش او در قبال حاکمان و امیران، یعنی هم فرمانروایان سلجوقی و هم سلاطین ایوبی، بیشتر مایل به مصالحه و آشتی بود. آیا این امر به آن سبب بود که وی حکومت الموحّدون را نا مشروع می‌دانست (البته باید به خاطر داشت که این سلسلهٔ حکومتی به وسیلهٔ ابن تومرت تاسیس شده بود و وی آشکار مدّعی مهدویت خود بود)؟ اگر این حقیقت مقبول افتد، دیگر دلیلی در اختیار نیست که تصوّر کنیم ابن عربی این مطلب را در آثار خود نوشته یا شفاهاً گفته باشد، خصوصاً در آثاری که وی در شرق تدوین کرده است. دیر یا زود حکومت الموحّدون در غرب حُکماً از میان می‌رفت و به نوعی، خواه به سبب اَخبار داخلی یا از طریق مکاشفهٔ الهی، ابن عربی از این واقعیت مطّلع بود. اما همانقسم که بعدها خواهیم دید، در بدو ورودش به شرق، او به مقام خاتم الاولیاء تخصیص یافت و در همان موقع، به فرمانِ خداوند و به معنای خاصِّ کلمه از طرف خدا دعوت شده بود تا به نصح الهی در میان جمع کوشد و مردم، حتی راهبرانشان را موعظه کند.

در میان آن دسته از شاگردان محبوب ابن عربی که از قبولِ هدایا و مراحم سلطانی اجتناب می‌کردند و بر سر سفرهٔ امیران نمی‌نشستند، بی شکّ یکی هم بدر الحبشی است و حتی تا آنجا می‌توان پیش رفت و گفت که ابن عربی خود شخصاً به صراحت از وی نام برده است، از یک فقره مندرج در فتوحات ما در می‌یابیم که وی در زمان ورد شیخ خود، ابن عربی، به سبتة به سال ۵۹۴ق باید همراه و مصاحب شیخ بوده باشد و این زمانی است که واقعهٔ مزبور دقیقاً در آن رخ داده است. ابن عربی اخیراً شهر فاس را ترک گفته بود، و در آنجا وی قدری بی‌احتیاطی کرد و یکی از اسرارِ الهی را نزد جمعی از معاصرانش فاش گفت (البته او ما را در این ابهام باقی می‌گذارد که این سِرّ چه بوده است). «خداوند سِرّی از اسرار الهی را در شهر فاس به سال ۵۹۴ق به من مرحمت کرد و من آن را فاش کردم و البته در آن موقع نمی‌دانستم که این سرّی از اسراری است که

نباید فاش و علنی شود. حضرت محبوب در این خصوص مرا سرزنش کرد و من جوابی نداشتم جز سکوت! مگر آنکه عرض کردم اگر غیرت الهی چنین است به هر کسی که این نکته را فاش ساختم، می‌تواند آن را اخذ کند و حضرتت در این امر توانایی و من ناتوان! و البته من این معنا را به هیجده نفر گفته بودم، به من فرمود: که می‌دانم و این معنا را از صدورشان محو نمودم. من در شهر سبتة بودم و همراه من عبداللّٰه الخادم الحبشی بود که به وی گفتم خداوند مرا به این نکته خبر داد. بر خیز و با من به شهر فاس مسافرت کن تا ببینیم در این خصوص چه کرده است.[۱۵۹] چون مسافرت کردیم و نزد آن جماعت رفتیم، دیدم که خداوند این سِرّ را از ایشان باز گرفته است، چنانکه از ایشان مطلب را استفسار کردم ولی آنان خاموش ماندند.»[۱۶۰] بعد از اثبات این امر، ابن عربی شهر فاس را ترک گفت و در مَعَیت و مصاحبت حبشی به اندلس بازگشت.

وقایعی که اقامت طولانی در مغرب راگُسست، خاتمه یافت و همانطور که دیدیم، این امر .در لیلة الاسری ۵۹۴ق و بنا بر اصطلاحات ابن عربی در وفودِ ختم ولایت محمّدی روی داد. این وقایع چنان بودند که وی را به اتّخاذ تصمیماتی واداشت که شاید باعث تغییر در خودِ وی نشده باشد، اما بی تردید، سیمای تصوّف و عرفان را دیگرگون کرده است. یکی از این تصمیمات عزم راسخ وی در نقل این حکایات در خلال نوشتن شرح حال و گفته‌های سایر اولیاء است که بالمال به حصول معرفت سرّی انجامید که وی وارث و حافظ آن بود. یکی از این مرقومات همانا کتاب عنقاء

---

۱۵۹. موضوع جالبی که شایان توجه است این است که بر اساس گفتهٔ ادریسی، فاصله شهر فاس تا شهر سبته هیجده روز فاصله داشت (نزهةالمشتاق، ترجمهٔدوزی، ص ۲۰۴).

۱۶۰. فتوحات ۲، ص۳۴۸ و ج ۲، ص ۶۳۳. (متن: و لقد منحنی الله سرا من اسراره بمدینة فاس سنة اربع و تسعین و خمسمائة فاذعته فانی ما علمت انه من الاسرار التی لا تذاع فعوتبت فیه من المحبوب فلم یکن لی جواب الا السکوت الا انی قلت له تول انت امر ذلک فی من اودعته ایاه ان کانت لک غیرة علیه فانک تقدر و لا اقدرو کنت قد اودعته ایاه نحوا من ثمانیة عشر رجلا فقال لی انا اتولی ذلک ثم اخبرنی انه سله من صدورهم و سلبهم ایاه و انا بسبتة فقلت لصاحبی عبدالله الخادم حبشی ان الله اخبرنی انه فعل کذا وکذا فقم بنا نسافر الی مدینة فاس حتی نری ما ذکر لی فی ذلک فسافرت فلما جائتنی تلک الجماعة وجدت الله قد سلبهم ذلک و انتزعه من صدورهم سالونی عنه فسکت عنهم.)

المغرب است که به سال ۵۹۵ق نوشته شده است و همانطور که به خوبی از اسمش (عنقاء المغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب) هویدا است، در خصوص مسالهٔ ختم است. تصمیم جازم دیگر وی ترک غرب و عزیمت به سوی شرق بود که در آنجا توانست تعالیم خود را بَسط و نشر دهد.

۷. تودیع

ابن‌عربی در بدو ورود خود به اسپانیا، همراه دوست باوفایش، بدر الحبشی، به نظر می‌آید که در ذهن خود تصمیم داشت که غرب را ترک گوید و به مشرق گذر کند (سفر از غرب به شرق). این نکته را می‌توان در یک اشارهٔ ضمنی از خلال نامه‌ای دریافت که در رسالهٔ کتاب الکُتُب درج است.[1] اطلاعات مندرج در این نامه، به همراهی جزئیات دیگر که در روح‌القدس آمده است، به ما این اجازه را می‌بخشد تا با دقّتِ مَوفور و صحّت بسیار زیادی، مسیرِ سَفر ابن‌عربی را در این دوره از سرگردانی‌هایش در اندلس به سال ۵۹۵/۱۱۹۸ ردّیابی نماییم، حتی بیشتر از این نتیجه گیریم که وی در اَعماق ذهن خویش در فکر تدارک آخرین دیدار خود با موطن مالوف بود و قصد و نیّت اصلی‌اش در این آخرین سَفر همانا تودیع با مشایخ خود، قبل از ترک آنجا بود. به طور دقیق نمی‌دانیم این نامهٔ معهود خطاب به کیست، اما متن مزبور بنفسه نشان می‌دهد که مخاطَبِ مورد نظر، شیخی است که نویسندهٔ نامه مدت‌های مدیدی را در غرب در خدمتش سپری ساخته است. این مخاطَب شاید ابو یحیی بن ابوبکر الصَّنهاجی بوده است، یعنی شخصی که برای او کتاب معروف عنقاءُ المُغرِب را در همان سال ۵۹۵ق نوشت و همانطور که خود ابن عربی در روح‌القدس باز می‌گوید او کسی است که ابن عربی دربارهٔ حقیقت و حقائق با وی مباحثات جالبی داشته است.[2] اما مطلب به هر قسمی که بوده باشد، یک نکته مُسَلَّم است و معلوم، و آن

۱. کتاب الکتب، رسائل حیدرآباد، ۱۹۴۸، ص ۱۰-۵.

۲. روح‌القدس، ۲۹، ص۱۲۲ و صوفیان اندلسی، ۱۳۳-۱۳۲ این شیخ مزبور که در مغرب ←

این است که این نامه در حوالی سال ۵۹۵ق و در مراجعت ابن‌عربی از شهر فاس نوشته شده است. ابن‌عربی بعد از اِحصاء شیوخِ متعدّد خویش که در اندلس زیارت کرده بود، در ضمن نامه، سخن از ترکِ مغرب می‌گوید و اطّلاعات مفیدی به دست می‌دهد: «از اینجا بود که ملاقات من تمام شد و از آن پس دیگر کسی را ندیدم.» [۳] اینک اگر کسی به خوبی به بررسی آثار ابن‌عربی مشغول گردد در می‌یابد که ملاقات‌های گوناگونِ وی در اندلس به سال ۵۹۵ق ناگهان متوقّف می‌گردد و دیگر در منابع بی شمارِ وی سخنی به میان نمی‌آید؛ اما این یادداشت‌ها از سال ۵۹۷ق دوباره شروع می‌گرند، ولی این بار در مغرب.

ابن‌عربی بعد از وِداع با مخاطَب نامهٔ مزبور که معلوم نیست، کیست، آشکار می‌گوید که چگونه مسیر خود را ادامه داد و به قصر الکومه یا قصر کتامه داخل شد. [۴] این منطقه حاوی جنگلی انبوه بود که در ۹۰ کیلومتری جنوب ناحیهٔ تنگیر قرار داشت. در اینجا ابن‌عربی شیخ عبدُالحَلیب بن موسی را ملاقات کرد که همانقسم که دیدیم، شاگرد ابن القَلیب بود. او بعد از این، راه مستقیم خویش را ادامه داد، اما ذکری نمی‌کند که آیا از طریق سبتة به دریا نشسته است یا از طریق قصر؛ تا آنکه به الجزیره داخل شد و در اینجا بار دیگر شیخ ابن طریف را ملاقات نمود. [۵] بعد از این، سفر خویش را ادامه داد تا به رُنده رسید و در اینجا به ملاقات ابوالحسن القَنَوی (یاالخونی [۶]) نایل گشت که همانطور که در روح‌القدس یاد می‌دارد، طریقت فتوت را

← می‌زیست و در همانجا وفات یافت نباید با صنهاجی که در روح‌القدس ص۵ آمده است، التباس گردد که او نیز در اندلس می‌زیست و همانجا وفات یافت. تادلی یک باب از تذکرهٔ خود را به وی اختصاص داده است (تشوف، ۱۵۲، ص۳۰۷) اما او در مغرب به سال ۵۹۰ وفات یافت. با این وصف کتاب عنقاء المغرب برای او به سال ۵۹۵ نوشته شده است و می‌باید در حوالی همین اوقات وفات کرده باشد.

۳. کتاب الکتب، ص ۱۰ (متن: و هنا انتهی ما لقیت و لا ازور احدا بعدها ما بقیت).

۴. همان، ص۸ و صوفیان اندلسی، ص ۱۶۰.

۵. کتاب الکتب، ص۹ و روح‌القدس ۲۵، ص ۱۲۰.

۶. در نسخهٔ کتاب الکتب، ص۹ الکونی است ولی در روح‌القدس، ۳۳، ص۱۲۲ القنوی یاد شده است. آستین در صوفیان اندلسی، ص۱۳۴ این نام را قانونی ضبط کرده است.

متابعت می‌کرد. در اینجا ابن عربی ظاهراً فراموش کرده است مخاطَب خود را یاد دارد که در همین رُنده به ملاقات دوست و شیخ خود ابوعبداللّه محمّد بن شرف الرندی نایل گشت، البته باز به یاد خواهیم داشت که وی به سال ۵۸۹ق با وی ارتباط داشت و در همین جا با حبشی آشنا گشت. «و من همیشه می‌خواستم که دوستم عبداللّه الحبشی وی را ببیند و چون به اندلس وارد شدم با وی به رنده رسیدیم. بر جنازه‌ای نماز خواندیم و ابو عبداللّه نزد من بود و به وی گفتم: این همانی است که در وصفش نکته‌ها گفتند و چون به موضعی وارد شدم که در آنجا بود، عبداللّه حبشی گفت: دوست دارم کرامتی از وی مشاهده کنم. همینجا به مغرب رسیدیم و نزدش رفتیم. در آنجا چراغی بود و دوستم حبشی گفت: من نیز چراغی می‌خواهم. فرمود: آری. با دست خود مشتی چوبِ خُرد که در منزلش بود، بر گرفت و ما می‌نگریستیم که او چه می‌کند. ضربه‌ای به آن زد و گفت: این آتش است و ناگهان چوب‌ها آتش گرفتند و ما مانند چراغ روشننش کردیم.»[۷]

ابن عربی به همراه بدر الحبشی از رُنده عبور کرد تا به اشبیلیه رسید و در اینجا به ملاقات و تکریم ابن قسوم، عبداللّه المروری و ابو عمران المیرتلی مشغول گشتند.[۸] برخی شواهد حاکی از آن است که تعزیز و تکریم المروری بالمشافهة نیز بوده است. همانطور که ابن عربی در روح‌القدس یاد می‌کند: «به من فرمود، حال آنکه همراه من بدرالحبشی نیز بود، که من به شدّت بر تو در اندیشه‌ام زیرا سِنّ تو کم، و زمانه نیز سراسر مَفسدت است و برای اهل طریقت خطرها نهفته است و جملهٔ این عوامل مرا واداشت تا به عزلت رَوَم زیرا من فَسادِ احوال را دیدم و شکر مر خداوند را که چشم مرا

---

۷. روح‌القدس ۱۸، ص۱۱۳-۱۱۲ و صوفیان اندلسی، ص۱۱۹ (متن: کنت اتمنی ابدا ان یراه صاحبی عبداللّه بدر الحبشی فلما دخلت الاندلس معه نزلنا برندة فصلینا علی جنازة فاذا بابی عبداللّه امامی فقلت لصاحبی عبداللّه هذا فلان فسر بعضنا ببعض و دخلت به الموضع الذی نزلت به فقال عبداللّه وودت ان اری من کراماته شیما فلما جاء المغرب و صلینا ابطاء الذی نزلنا عنده بالمصباح فقال صاحبی الحبشی ارید المصباح فقال ابوعبداللّه نعم ثم اخذ بیده قبضة من حشیش من البیت الذی کنا فیه و نحن ننظر ما یصنع فضربها باصبعه المسبحة و قال هذا نار فاشتعل الحشیش نارا فاشعلنا المصباح. مترجم)

۸-کتاب الکتب، ص۹ و روح القدس۷و۸، ص۱۴.

به دیدار تو روشن فرمود.»[۹]

توقّف بعدی ابن‌عربی در طی سفرش، همانطور که شخصاً در رساله‌اش معلوم کرده است، در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. مُصحِّحِ کتاب الکتب در نحوهٔ تلفّظِ اسم شهری که مورد نظر ماست، دچار تردید و حیرت شده است، اما گمان دارد که باید قرطبه باشد[۱۰] توصیف ابن‌عربی از این ماجرا چنین است وی این شهر را شهری مقدّس و مکرَّم می‌داند یعنی شهری که در آن تجلّیات الهی و مراقباتِ ربّانی و عالی حاصل شده است و البته باید اشاره به مواجیدی باشد که ابن عربی در این شهر حاصل کرده است و این نکته فرض مزبور را تایید می‌کند. در این شهر بود که او ابوعبداللّه الاَسْتَنی را دید که شوربختانه تعیین هویتِ وی بسی دشوار است. از سوی دیگر ما به لطف یک نکته مأخوذ از فتوحات[۱۱] می‌دانیم که زمان ورود ابن‌عربی به این شهر مصادف با تشییع جنازهٔ ابنُ رُشد بوده است؛ ابن رُشد اندک زمانی پیش از این در مغرب در ۹ صفر سال ۵۹۵ق (۱۱ دسامبر ۱۱۹۸) وفات یافت و به همین سبب، جنازه‌اش را به موطنِ اصلی‌اش منتقل ساختند. ابن‌عربی همراه ابن جُبَیر (۶۱۴/۱۲۱۷ وفات) و شاگردش ابنُ السَّرّاج در مراسم تدفین این فیلسوف بزرگ حاضر گشت.

این دو مسافر، قرطبه را به سوی غرناطه یا گرانادا ترک گفتند که بر طبق گفتهٔ اِدریسی تنها چهار روز با آنجا فاصله داشت. در آنجا این دو نفر با شیخ ابو محمّد الشَّکّاز هم منزل شدند[۱۲] و بی‌درنگ به عبداللّه المروری پیوستند که با تفصیل و ذکر جزئیات، به ایشان دربارهٔ معجزه‌ای سخن گفت که خود شخصاً در برخی شهرها انجام داده بود.[۱۳] ابن عربی این شیخ الشکّاز را در زمینهٔ شور و شوق و وارستگی و طهارتِ

---

۹. روح‌القدس، ص۹۱ و صوفیان اندلسی، ص۸۸. (متن: قالی لی منه الی بمحضر صاحبی عبداللّٰه بدر الحبشی کنت اتخوّف علیک جداً لصغر سنّک و عدم المعنی و فساد الزمان و ما ظهر لی من اهل الطریقه من الفساد و هم الذین الزمونی العزلة لما عانیت من فساد الاحوال. فالحمد للّٰه الذی اقر عینی بک. م)

۱۰. کتاب الکتب، ص۹.

۱۱. فتوحات ۱، ص۱۵۴.

۱۲. کتاب الکتب، ص۱۰ و روح‌القدس ۱۵، ص۱۰۶ و صوفیان اندلسی، ۱۱۲–۱۱۰.

۱۳. روح‌القدس ۱۴، ص۱۰۱ و صوفیان اندلسی، ص۱۰۳–۱۰۲ و مواقع النجوم، ص۱۰۸.

نفس با عموی خود ابو مُسلم الخَولانی مقایسه می‌کند و از ملاقات با وی به مقولهٔ تعریفِ چهار رِجالِ روحانی می‌پردازد که وی آن را از قرآن اقتباس کرده است و یک حدیث نیز در وصف آن آمده است. «به این نحو بود که بر شیخ خود ابو محمّد عبداللّه الشکّاز وارد شدیم که اهل باغه در غرناطه بود که این به سال ۵۹۵ ق رخ داد.... به من فرمود که رجال چهار دسته‌اند گروهی تصدیقِ عهدی کنند که با خدا بستند (قرآن ۲۳/۲۳) که اینان رجال ظاهرند... و رجالی هستند که به فرمودهٔ قرآن ۲۴/۳۷) لا تُلهیهِم تجارةٌ و لا بَیعٌ عَن ذِکرِ اللّه، و اینان، رجال باطن‌اند و با حقّ نشسته‌اند و اهلِ مشورت‌اند و البته رجالِ اَعراف نیز هستند که رجال حدّاند.... رجالی نیز هستند که چون خدا ایشان را خوانَد، به سرعت اجابت کنند و بی مَرکب بِرانند و در میان مردم مأذون به حجّ‌اند و اینان رِجال المُطّلع‌اند.» [۱۴]

ابن عربی از این پس، غَرناطه را به سوی موطنِ خود، مُرسیه ترک گفت. در این موقع بود که وی ابن سَیدَبُون را دید که شاگرد نامی ابو مدین به شمار می‌رفت و در آن زمان در دورانِ فترت خویش بود. [۱۵] «بعد قدم به سوی امام بزرگوار ابو احمد بن سَیدَبون گذاشتیم او را در مُرسیه دیدم که خدایش به ادب نگاه داشت و از خلق دور بود

---

۱۴. فتوحات ۱، ص۱۸۷ و ج ۴، ص ۹ و در اینجا ابن عربی اظهار می‌دارد که ملاقات وی با شکاز در غرناطه در ۵۹۵ روی داده است. حدیث مورد نظر در اینجا در منابع معتبر و صحاح مستند نیست اما غزالی آن را نقل کرده است (احیاء علوم الدین، قاهره ج ۱، ص ۹۹) در کتاب قواعد العقاید فصل ۲ نوشتهٔ ابن حبّان. (متن: ذلک الکشف دخلت علی شیخنا ابی محمّد عبداللّه الشکاز من اهل باغة باغرناطة سنة خمس و تسعین و خمسمائة.... فقال لی الرجال اربعة رجال صدقوا ما عاهدوا اللّه علیه و هم رجال الظاهر و رجال لا تلهیهم تجارة و لا بیع عن ذکر اللّه و هم رجال الباطن جلساء الحق و لهم المشورة و رجال الاعراف و هم رجال الحد... رجال اذا دعاهم الحق الیه یاتونه رجالا لسرعة الاجابة لا یرکبون و اذن فی الناس بالحج یاتوک رجلا و هم رجال المطلع. مترجم فارسی).

۱۵. کتاب الکتب، ص ۱۰ و نیز فتوحات ۱، ص۷۰۸ و ج ۴، ص۴۹۷ در اینجا ابن عربی ملاقات خود را در مرسیه با سال ۵۹۵ یاد می‌دارد. برای شرح حال ابن سیدبون بنگرید به ابن خطیب، الاحاطة، قاهره، ۱۳۱۹ ج ۱، ص ۲۹۱ و ماسینیون مصائب، ج ۲، ص۳۲۷-۳۲۶. (متن: ثم امتطینا الاقدام الاوحدی الامام ابی احمد بن سیدبون فلقیته بمرسیة و قد ادبه الحق و هجره الخلق مکسوف البدر حامل القدر... و ذلک امور طرات لا یمکن ذکرها الا مشافهة و لا یتحدث بها الا مواجهة لکن الشیخ وفقه اللّه اغراضه حمیدة و مساعیه فی نفسه منجبحة سعیدة... فرحلت من عنده و قد بکی لفراقی متفجعا و خرج معی الی بعض الطریق مشیعا. مترجم فارسی).

یعنی اگر چه چون ماه مکسوف بود، اما حاملِ قَدَر بود....این اموری بود که خود به چَشم دیدم و حکایت نیست ولی شیخ، که خدایش توفیق دهاد، حاوی اغراض پسندیده بود و روی گشاده داشت.... از نزدش رفتم و او در فِراقِ من با زاریِ بسیار گریست و حتی تا چند منزل مرا مشایَعت کرد.» در اینجا بار دیگر نحوهٔ رفتار ابن سَیدَبون به خوبی نشان می‌دهد که وی از این حقیقت آگاه بود که فراق ابن عربی به سبب کار خیری رخ می‌دهد و البته دیگر هرگز وی را نخواهد دید.

با توصیف این آخرین ملاقات، نامهٔ فوقُ‌الذّکرِ ابن عربی خاتمه می‌یابد؛ وی در این نامه تأکید می‌کند که از این زمان به بعد دیگر هیچ احدی را ندید (ما لَقیتُ و لا اَزورُ احداً بَعدَه ما بقیت). اما نباید این انصراف از ملاقات با شیوخ را به معنای اختتامِ سفر و سیاحت وی گرفت. به طور قطع، او به مُرسیه داخل شد و البته از آنجا به اَلمَریه رفت که چهار روز فاصله با آنجا داشت. ورود وی به این شهر مصادف با دخول ماه رمضان سال ۵۹۵/۱۱۹۹ بود. در المریه تحت یک مکاشفه و الهامِ ربّانی به همراهی دوست و رفیق و مریدِ خود، بدر الحبشی به تدوین کتاب مواقع النّجوم در خلال یازده روز پرداخت.[۱۶] ابن عربی بِنَفسِه نکات بسیار و قابل ملاحظه‌ای بر این اثر افزود که در آنها به تشریح تکالیف هشت عضو از اعضاء بدن (بصر و سمع و لسان و ید و بَطن و فرج و رِجل و قلب) می‌پردازد که بر طبق آن، بر هر یک از این اعضاء، تکلیفی خاصّ نهاده شده است و هر یک حائز تجلّیات و الهامات و کرامات خود است. او در فتوحات تشریح می‌نماید: «این کتاب به گونه‌ای است که نیاز به استاد را منتفی می‌سازد بلکه باید گفت که استاد به این کتاب محتاج است زیرا استاد هر چقدر خوب بلکه عالی هم باشد باز هم محتاج این اثر است و مقامات این کتاب چنان است که بالاتر از آن، چیزی نیست»[۱۷] یک فقره از خود کتابِ مواقع النّجوم به خوبی توضیح می‌دهد که به

---

۱۶. مواقع النجوم، ص۵.

۱۷. فتوحات ۱، ص۳۳۴ (مترجم فارسی باید بگوید که در این اثر به صراحت زمان نزول اثر را معلوم کرده است قیدته فی احد عشر یوما فی شهر رمضان بمدینة المریه سنة خمس و تسعین و خمسمائة. متن: یغنی عن الاستاذ بل الاستاذ محتاج الیه فان الاستاذ من فیهم من العالی و الاعلی و هذا الکتاب علی اعلی مقام یکون الاستاذ علیه لیس ورائه مقام.م)

چه نحوی این اثر می‌تواند به مثابهٔ یک شیخ و مقتدا اثر کند. «العِلمُ بِتکلیفِ هذه الاعضاء هُوَ العِلمُ بالاَعمال القائدة الی السَّعادة.»[۱۸] با اهمّیتی که این کتاب یعنی مواقع النجوم دارد، البته شایان ذکر نیز هست که بیافزایم، شروع این اثر با فصل القلب همراه نیست که البته حائز اهمّیت خاصّ است. ابن عربی در کتاب حِلیةُالاَبدال توضیح می‌دهد «در کتاب مواقع النجوم به شرح عضو قلب مشغول شدیم ولی در برخی نسخ‌ها استدراکی بر آن افزودیم، یعنی زمانی که به سال ۵۹۷ق در شهر بجایه بودم و از این کتاب نُسَخِ بسیاری به سایر شهرها منتشر شده بود.»[۱۹] این جمله بسیار مهمّ است. اوّل از هر چیز نشان می‌دهد که آثار ابن عربی حتی در دوران حیاتِ وی به نحوی وسیع در سراسر جهان اسلامی، در غرب منتشر شده و با حُسنِ استقبال روبرو گشته بود. دوم آنکه بر این تأکید دارد که در برخی موارد او به اصلاح و اِکمال آثار خویش می‌کوشید، حتی آثاری که مدّت‌ها قبل نوشته بود. این مطلب اخیر یادآور معنایی است که باید در ذهن داشت. هر محقّقی که می‌کوشد تا به تدوینِ تاریخِ نگارش‌های ابن عربی دست یازد، گاهی در آنها تناقضاتی می‌یابد که با اشارات و تلویحات تاریخی مبایَنت دارد که به همین سبب باید جانبِ احتیاط موفور را ملحوظ دارد تا به نتایج غلط نرسد.

بعد از ماه رمضان است که ما دیگر از ابن عربی نشانی نمی‌یابیم مگر تا شروع سال ۵۹۷/۱۲۰۰ که ناگهان او را در مغرب می‌یابیم. او در این مدّت طولانی به چه کار مشغول بود؟ آیا به مسافرت‌های خویش ادامه داده است؟ اگر چنین بوده باشد، باید با شیوخ و اهل تصوّف در خلال این مدت و در جای‌هایی ملاقات کرده باشد؛ همانطور که پیشتر مذکور افتاد در سراسر آثارِ بی شمار وی ما اَدنی اشاره‌ای به اینگونه ملاقات‌ها نمی‌یابیم، بلکه باید گفت که اصولاً به هیچ واقعه‌ای در خلال این دوران اشاره‌ای وجود ندارد. در حقیقت باید گفت سال ۵۹۶ق سالی است که در آثار وی به

---

۱۸. مواقع، ص ۳۴

۱۹. حلیةالابدال، رسائل، ص۸ (متن: ذکرناها فی کتاب مواقع النجوم فی عضو القلب و لکن فی بعض النسخ فانی استدرکته فیه بمدینة بجایة سنة سبع و تسعین و خمسمائة و کان قد خرجت منه نسخ کثیرة فی البلاد.م)

آن هیچ اشاره‌ای نشده است. همه چیز ما را به این فرضیه می‌کشاند که شیخ الاکبر در خلال این دوره باید بالکلّ از عالَم و آدَم، فارغ و منزوی بوده باشد. با مواجه با چنین فقدانی از اطّلاعات موثق باید بالضروره بر آن رویم که وی این سال را به مثابهٔ دورهٔ قاعدگی یا بازنشستگی، مثلاً در اعتزال، سپری کرده است، شاید خود را وقف نوشتن یا بازنگری و اصلاح و اکمال آثار خود کرده است و شاید هم خود را مهیّای فراق و هجرت بزرگ خویش نموده است.

زمانِ جدایی کامل ابن عربی از اندلس را می‌توانیم اواخر سال ۵۹۶ق یا ابتدای سال ۵۹۷/۱۲۰۰ فرض کنیم. به هر حال در سال ۵۹۷ق بار دیگر وی را در مراکش یا حتی به طور دقیق‌تر در سیلی Sale می‌یابیم[۲۰]. به هنگام توصیفی که ابن عربی از مرید و مراد خود یعنی ابو یعقوب یوسف الکومی در کتاب روح‌القدس به دست می‌دهد، اظهار می‌دارد که وی این شیخ را در سیلی و در حین ادامهٔ سفرش به مراکش (و انا متوجه الی مراکش) ترک گفت (فارقته) و به همین سبب اشعاری دالّ بر تودیع از وی ارتجالاً سروده است[۲۱]. در واقع، از جایی دیگر از آثار ابن عربی، درمی‌یابیم که وی به سال ۵۹۷/۱۲۰۰ به پایتخت الموحّدون رسید، و در اینجا ماجراهای نوینی در انتظار وی بود. در نیمهٔ راه میان دو شهر مزبور، مسافر ما از درّهٔ امّ ربّی عبور کرد، که در اینجا دو دهکده با اسامی غیراسلامی وجود داشت که بر طبقِ تَسویدِ نویسندگان مسلمان تهجّی گوناگون دارند، یکی از آنها ایجسل Ijisal یا جیسل Jisla نام دارد[۲۲] و دیگری

---

۲۰. کتابت این شهر در روح‌القدس آمده است: انا متوجه الی مراکش و هو بـ «سیلی». مترجم فارسی.

۲۱. روح‌القدس، ص۸۲ که این فقره در صوفیان اندلسی ترجمه نشده است. (مترجم فارسی به متن روح‌القدس ص۱۶۴ ارجاع می‌دهد.)

۲۲. ادریسی (وفات حوالی ۵۶۰/۱۱۶۵) به شکل ایجیسل ضبط کرده است که بر طبق گفتهٔ وی قریه‌ای زیبا و با طراوت بوده است (نزهة‌المشتاق، به اهتمام حاجی صدوق، ص۸۰) عیناً تادلی، تشوف، ۲۴۳، ص۴۲۳. ابن صاحب الصلاة اسم دهکده را جیسل تهجی می‌کند بالاخص که سلطان ابو یعقوب یوسف در سال ۵۶۶ در آنجا توقفی داشته است. ویراستار کتاب منّ بالامام توضیح می‌دهد که این قریهٔ در Guissar بوده است (منّ ۲، ص۴۴۳). برای شرح دقیق شهر بنگرید به نقشهٔ توفیق از مراکش در خاتمهٔ کتاب تشوف.

را به نام انجال Anjal یا انقال Angal ثبت کرده‌اند.[۲۳] بر طبق گفتهٔ ابن صاحب الصّلاة (۱۲۰۳/۶۰۰ وفات) سلطان دوم المرابطین ابو یعقوب یوسف قصری در دهکدهٔ نخست داشت.[۲۴] این دهکده امروزه در منطقهٔ قصّر Guisser قرار دارد که تا امروز نیز پا بر جاست. در مورد دهکدهٔ دوم ــ بر طبق گفتهٔ ادریسی انقال یا بر طبق گفتهٔ ابن عربی انجال ــ بر حسب اتّفاق و از روی گفتهٔ ادریسی می‌دانیم که نزدیک انجیسل بوده است که ابن عربی سفر خویش را در آنجا متوقّف کرد؛ اسم این دهکدهٔ کوچک و بربر، در یاد و خاطرهٔ ابن عربی باقی مانده است؛ او در روز محرّم سال ۵۹۷ (اکتبر یا نوامبر سال ۱۲۰۰) در اینجا درنگ کرده است. در واقع نام این قریه یادآور یکی از برجسته‌ترین حالات در سرنوشتِ روحانی وی بود: فرصتی که او را به مقام القُرب رساند. «به این مقام یعنی مقام القرب در ماه محرّم سال پانصد و نود و هفت داخل گشتم و این در حالی بود که من در حین سفر به قریهٔ ابجیسل یکی از شهرهای مملکت مغرب رسیدم و در آن به فرحی مستبشر گشتم که کسی را در آنجا نیافتم و از تنهایی در اندیشه بودم....

و همین که به این مقام داخل گشتم و در آن تنها شدم، دانستم که اگر کسی بر من ظاهر شود، مرا انکار می‌کند. سعی کردم زوایای آنجا و مخاطرش را بکاوم و با آنکه این مقام مرا محقّق شده بود نمی‌دانستم که نامش چیست، و خداوند بر آن کسی که به این مقامش خوانده است، چه مقدّر کرده است و اوامر حقّ را ملاحظه کردم که بر من حتم است و سفرایی دیدیم که بر من نزول اجلال کردند که شایستهٔ مؤانَست من بودند و خواهان مجالَستِ من شدند. من نیز در آنجا رحل اقامت افکندم و در این حال ترس از تنهایی داشتم و مؤانست جز با جنس واقع نمی‌شد.

در این هنگام مردی از مردان الهی را در منزل انجال دیدم و نماز عصر را در مسجد جامع تلاوت کردم؛ امیر ابو یحیی بن واجتن نزدم آمد و او یکی از یارانم بود و به دیدارم شاد شد و از من خواست که نزد وی سکنی گزینم. من نیز نزد کاتبش رفتم و منزل کردم و میان ما دو نفر مؤانستی بود. برایش از حالتی که بودم و تنهایی که داشتم، ذکری گفتم

---

۲۳. ادریسی، نزهة المشتاق، حاجی صدوق، ص ۸۰.

۲۴. من.ّ ۲، ص ۴۴۳.

و لب به شکایت گشودم و به لُطفِ وجودش شاد بودم. در این حال سایهٔ شخصی بر من پدیدار گشت که از بسترم بر خاستم تا به نزدش روم. او با من معانقه کرد و در وی نگریستم او همان ابو عبدالرّحمن السلمی[۲۵] بود که روحش در نظرم تجسّد یافته بود و خداوند او را بر من مبعوث کرده بود. به او گفتم تو را در این مقام می‌بینم. فرمود: در این مقام بود که قبض روح شدم و مُردم. به او از وحشتی که داشتم، ذکری کردم و اینکه انیسی ندارم. فرمود: اهل غربت همیشه در اندیشه‌اند. و چون عنایت الهی به حصول در این مقام بر تو ارزان شده است، خدا را سپاس گو. ای برادر من شکر کن که این مقام بر تو حاصل شده است. آیا راضی نیستی که حضرت خضر[۲۶] در این مقام مصاحب تو باشد؟... عرض کردم: ای ابو عبدالرّحمن برای این مقام اسمی نشناسم تا آن را تسمیه سازم. فرمود نام این مقام، قربت است به آن در آ. لذا این مقام بر من محقّق گشت!»[۲۷]. البته باید به خاطر داشت که مقام القربه فقط برای طبقهٔ افراد قابل حصول

---

۲۵. او نویسندهٔ مشهور کتاب طبقات الاولیاء یا طبقات الصّوفیه است که به سال ۴۲۱/۱۰۳۰ وفات یافت.

۲۶. باید به خاطر داشته باشیم که خضر یکی از افراد (یعنی طبقهٔ افراد) است که واحدند زیرا آنان به یقین در مقام قرب قرار دارند.

۲۷. فتوحات ج ۲، ص ۲۶۱. (متن: هذا المقام دخلته فی شهر محرم سنة سبع و تسعین و خمسمائة و انا مسافر بمنزل ایجسل ببلاد المغرب فتهت به فرحا و الم اجد فیه احدا فاستوحشت من الوحدة... و لما دخلت هذا المقام و انفردت به و علمت انه ان ظهر علی فیه احد انکرنی فبقیت اتتبع زوایاه و فخادعه ولا ادری ما اسمه مع تحققی به و ما خص اللّه به من اتاه ایاه و رایت اوامر الحق تتری علی و سفرائه تنزل الی تتبغی موانستی و تطلب مجالستی فرحلت و انا علی تلک الحال من الاستیحاش بالانفراد و الانس انما یقع بالجنس. فلقیت رجلا من رجال بمنزل آنحال فصلیت العصر فی جامعة فجاء الامیر ابو یحیی بن واجتن و کان صدیقی و فرح بی و سالنی ان انزل عنده فابیت و نزلت عند کاتبه و کانت بینی و بینه موانسة فشکوت الیه ما انا فیه من انفرادی بمقام انا مسرور به فبینا هو یوانسنی اذ لاح لی ظل شخص فنهضت من فراشی الیه عسی اجد عنده فرجا فعانقنی فتاملته فاذا به ابوعبدالرّحمن السلمی قد تجسدت لی روحه بعثه اللّه الی رحمة بی فقلت له اراک فی هذا المقام فقال فیه قبضت و علیه مت فانا فیه لا ابرح فذکرت له وحشتی فیه و عدم الانیس فقال الغریب مستوحش و بعد ان سبقت لک العنایة الالهیة بالحصول فی هذا المقام فاحمد اللّه و لمن یا اخی یحصل هذا الا ترضی ان یکون الخضر صاحبک فی هذا المقام؟... فقلت له یا اباعبدالرّحمن لا اعرف لهذا المقام اسما امیزه به فقال لی هذا یسمی مقام القربة فتحقق به فتحققت! م)

است و اَعلی مقامِ ولایت به شمار می‌آید: از نظر ابن عربی این مقام همانا یک حیّز اعلای روحانی است که تنها یک ولیّ قادر است بدان نایل گردد. این مقام اندکی فروتر از مقام نبوّتِ تشریعی است و همانطور که پیشتر ملاحظه کردیم ابن عربی آن را نبوّت العامّه نیز نامیده است.

ابن عربی با اطمینان خاطر از مطالبی که سُلمی به وی گفته بود، سفر خویش را به مراکش ادامه داد. مراکش شهری است که به وسیلهٔ سلطان حکومت المرابطین یعنی سلطان یوسف بن تاشفین در ابتدای قرن یازدهم میلادی تاسیس یافت و بعدها نیز به وسیلهٔ سلطان عبدالمومن تکمیل و تعمیر شد (همان سلطانی که دستورِ بنای مسجد کتوبیه را صادر کرد) و به عنوان پایتخت امپراطوری الموحّدون انتخاب شد.[۲۸] در سال ۵۹۷/۱۲۰۰ سلطان الناصر ابوعبداللّه محمّد بن یعقوب توانست بر کرسی سلطنت تکیه زند و این اندکی بعد از مرگ پدرش منصور به سال ۵۹۵/۱۱۹۹ بود و نیز مدتی بعد از مرگِ فیلسوفِ مشهور ابن رشد به سال ۵۹۲ق بود، حال آنکه منصور، ابن رشد را به سال ۵۹۲ق تکفیر کرده بود، اما بار دیگر او را به دربار خود فراخواند. به عبارت دیگر سلطان منصور بعد از سی و پنج سال حکومت، برای فرزند خویش ناصر، قلمروی وسیعی از یک امپراطوری بر جای نهاد، امپراطوری که بسیار سُست و بی ثَبات به نظر می‌آمد. باید اعتراف کرد که او در حکومت خویش چنان ترتیبی اتخاذ کرده بود که بتواند نیروهای کاستیل یا قشتاله را در نبردهای الارک یا ارکس متوقف دارد و موفق شد تا در سال ۵۹۳ق آتش‌بسی منعقد سازد. اما تقدیر این بود که رکونکویستا یا نهضت جهادِ مقدّسِ صلیبی فقط به طور موقت از ادامه باز ماند؛ کمتر از پانزده سال بعد از وفات وی، قوای مسیحیان، الموحّدون را در جهادِ العقاب یا لاس ناواس دِ تولسا شکست داد. افزون بر این، منصور قادر نبود تا مانعِ شورش المرابطین به سرکردگی بنو غانیه گردد که در طی حکومت جانشین وی، توانست به سراسر آفریقا سرایت کند و حتی در سال ۶۰۰/۱۲۰۳ تونس را تسخیر نماید.[۲۹] منصور در دل حکومت الموحّدون به دست خود مؤسّساتی را بنیاد نهاد بود که ساختار اداری

---

۲۸. در مورد مراکش بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، ص۶۷.

۲۹. بنگرید به مقالهٔ R. Le Tourneau در دایرةالمعارف ویرایش۲، غانیه.

پهناوری داشت و مدیرانِ اجرایی آن مردانی بودند که مورد وثوق وی بودند و وی به جانشین خویش وصیت کرده بود که این ادارات و افرادش را حفظ نماید.[۳۰] در بخش معماری تحت نام منصور، درست به مثابهٔ پدرش، شماری از ابنیه باقی مانده است که بسیار با ارزش است. او قصر جیرالدای مشهور را در اشبیلیه و نیز کُتُبیه را در مراکش تکمیل کرد و همزمان شروع به توسعهٔ پایتخت نمود. در نهایت تمامی رَباط را دگرگون ساخت و شهری کامل بنا کرد و دور آن را با دو ردیف دیوار طولانی محصور ساخت و مسجد مشهور حَسَن را که به مثابهٔ خواهرِ دومِ جیرالدا و کتبیه بود، بنا کرد که شوربختانه نتوانست آن را به انجام برد و کامل کند، حتی مناره‌های این مسجد ــ که تا به امروز نیز پا بر جاست ــ شاهدِ صادقی است بر عظمت و بزرگیِ بانیِ آن. در میان همهٔ این ابنیهٔ عالی، نویسندهٔ المُعجب یعنی مراکشی به بیمارستانی مباهات می‌کند که بسیار بزرگ بود[۳۱] و سلطان مزبور آن را بنا کرد و هر هفته، روز جمعه خود سلطان به آنجا می‌رفت تا از مریضانی که در آنجا بستری بودند، عیادت کند و ایشان را به بهبودی بشارت دهد و مواظبت کامل در غذا و داروی ایشان می‌نمود تا در سلامت، مرخص گردند. اما ابن عذاری از بابتی دیگر سلطان را تمجید می‌کند زیرا سلطان در فرمانی، تن‌پوشِ اجباریِ متمایزی برای یهودیان مقرّر داشت و این فرمان، درست در همان زمانی صادر شد که وفات یافت. ابن عذاری در کتاب بیان خود، هیچ شاهدی برای نظر مساعد خود در ابتکاری بودن این قانونِ سلطان به دست نمی‌دهد: «در میان معروف‌ترین مواریث بر جای مانده از وی (یعنی سلطان منصور)، این حکم سلطانی بود که بر یهویان ملزم کرد تا لباسی متمایز بر تن کنند. تا آن زمان، یهودیان تا این حدّ جسور شده بودند که لباس مسلمانان بر تن می‌کردند و بر این گمان بودند که می‌توانند به ظاهرِ اشرافیت در آیند و مانند مسلمانان باشند. ظاهرِ بیرونیِ یهودیان چنان بود که با سایر مردم (یعنی مسلمانان) در یک جا جمع می‌گشتند و به طوری رفتار می‌کردند که مقدور نبود میان آنان و مومنانِ باللّه تفاوت نهاد. به این سبب بود که منصور بر آنان تکلیف کرد تا لباسی شاخص و متمایز بر تن کنند و درست به مثابهٔ بیوه‌زنان، لباسی

---

۳۰. دربارهٔ این دورهٔ منصور بنگرید به هیوچی میراندا، *Historia politica del Imperio almohade*، ج ۱، ص ۳۸۸–۳۸۲.

۳۱. معجب، ص ۲۰۹.

متفاوت داشته باشند. او طول و عرض قبای ایشان را گشاد کرد و خصوصاً دستور داد تا رنگ لباسشان آبی باشد و کلاه و دستارِ آبی بر سر کنند.»[۳۲]

حکومتِ فرزند منصور، ناصر، توام با شواهدی دالّ بر یک دوران رو به افول بود. این برههٔ زوال، دوران تباهی‌ها بود: تباهی و هزیمت لشکر الموحّدون از قوای قشتاله (کاستیل) به سال ۶۰۹/۱۲۱۳ در جهادِ العقاب یا لاس ناواس دِ تولسا. اما در سال ۵۹۷/۱۲۰۰ مراکش هنوز مملکتی استوار و پا بر جا می‌نمود و هیچ کس را چنین گمان نبود که این امپراطوری در شُرُف زوال و تباهی است.

هر آن کس که با لقب اسلامی مراکش آشنا باشد، که گاهی به مَدفنُ الاَولیاء اشاره دارد، می‌داند که این نام از اسم ابوالعباس السَبتی (۶۰۱/۱۲۰۵ وفات) جدایی‌ناپذیر است، کسی که ابن‌عربی به احتمالِ فراوان در حین عبور از شهر به ملاقاتش شتافت.[۳۳] ابوالعباس السبتی در اصل از شهر سبتة بود؛ وی در ابتدای حال در اطراف مراکش می‌زیست اما بعدها، در دوران فتوحات سلطان منصور که التفات خاصّی به محافل و مجالس صوفیان داشت و آن را مورد حمایت خویش قرار داده بود، او نیز به پایتخت نقل مکان نمود. اصرار وی به تقدیمِ صَدَقات و اهمّیت موفورش به صدقه، فضایل و خصائل حمیده‌اش و نجابت و سلابت رأیش بی گمان سبب شد بسیاری به وی احترام کنند، اما در عین حال در برخی نیز مُوجب حسادت و خشم نیز شد. بر طبق حکایتی اهل شریعت و فقیهان در خصوص صدقه چنان از وی غضبناک شدند که عریضه‌ای به ساحت سلطان یعقوب نگاشتند و از وی سعایت کردند. اما درست در زمانی که یعقوب به خواندن عریضه آغاز کرد، اتّهامات و ایرادات، اندک اندک باعث تمجید سلطان از وی شد[۳۴]. عموم به خوبی می‌دانستند که در مورد ابوالعباس السبتی یک نکته را همگان قبول دارند و آن، میل وافر او به صدقه است. تادِلی که در دوران حیات طولانی خویش سابقهٔ دوستی و آشنایی با وی داشت، اظهار می‌دارد: «لُبّ

---

۳۲. بیان، ۳، ص۲۰۵.

۳۳. فتوحات ۱، ص۵۷۷ و ۲، ص۵۴۸ و ۳، ص۵۶۰ و ۴، ص۱۲۱.

۳۴. در خصوصِ زندگی ابوالعباس السبتی بنگرید به درمنگهام، *Vie des saints musulmans*، پاریس ۱۹۸۳، ص۲۷۳-۲۶۵؛ و تشوف، ص۴۷۷-۴۵۱.

لُباب تعالیم وی اغلب در پیرامون صدقه بود»[۳۵] ابن رشد نیز همین نکته و همین عقیده را در خصوص ابوالعباس بیان داشت و گفت از نظر ابوالعباس «وجود از جُود خَلق گشته است».[۳۶] به این علّت، بسیار دشوار است که مانعِ حیرت خویش گردیم وقتی می‌بینیم ابن‌عربی چون به وی ارجاع می‌دهد، او را «صاحبُ الصَّدقات» می‌نامد. ابن‌عربی نیز جزئیاتی از حیات وی را به دست می‌دهد که البته در هیچیک از تذکره‌هایی که در وصف ابوالعباس نوشته شده است، وجود ندارد: «ابوالعباس خود از احوال خویش به من باز گفت که در زندگانی دنیوی از خداوند هرچه خواستم، عطا فرمود؛ خداوند مرض می‌داد و شفا می‌بخشید و زنده می‌کرد و به مرگ می‌بُرد و ولایت می‌بخشید و عزل می‌نمود و هر آنچه می‌خواست خواست می‌کرد و تمامی اینها را به لطف صدقه انجام داد..... روزی او به من باز گفت که رُبع درهمی برای آخرت خویش نگاه داشته بودم تا به صدقه دهم... من نیز در ابتدای ورودم به طریقت مانند او رفتار می‌کردم و از وی عجائب بسیار دیدم که جملگی به لطف خداوند بود و به ارادهٔ ما و ایشان نبود.»[۳۷]

ابن‌عربی درست به مثابهٔ همین دوستی ثابت و عمیق، با یکی دیگر از صوفیان که در مراکش می‌زیست، روابطی صمیمانه ایجاد کرد و او محمّد المراکشی است که به نظر می‌آید از چشم اربابِ تذکره دور مانده است. این هجّیر اولیاء ناظر به حکم «و اصبِر لِحُکم ربِّک فانَّک بِاَعیُنِنا» (قرآن ۴۸/۵۲) و از مقولهٔ کریمهٔ قرآنیه بود. به مدد این آیات، وی به این کرامت و قابلیت خاص نایل شده بود که از لذائذ و مسرّات بر تابد. همانگونه که ابن‌عربی در وصفش می‌نگارد: «و او شور اولیاء بود، همیشه در تب و تاب بود؛ هر موقع او را دیدم دلش از چیزی به تنگ آمده بود و سختی‌ها همیشه بر او

---

۳۵. تشوف، ص ۴۵۳.
۳۶. همان، ص ۴۵۴.
۳۷. فتوحات ۴، ص ۱۲۱ (متن: فاخبرنی عن نفسه انه استعجل من اللّه فی الحیاة الدنیا ذلک کله فعجله اللّه له فکان یمرض و یشفی و یحیی و یمیت و یولی و یعزل و یفعل ما یرید کل ذلک بالصدقة.... الا انه ذکر لی قال خبات لی عنده سبحانه ربع درهم لاخرتی... عملت انا علیه زمانا فی بلدی فی اوّل دخولی هذاالطریق و رایت فیه عجائب و کان هذا لهم من اللّه و لنا لا من ارادتهم و لا من اردتنا.م)

غالب بود و آنها را جز به شوخی و خنده تلافی نمی‌کرد.... او در میان همگان بیشترین مراقبت را در حفظ عبادات داشت، قسم به خدا که بعد از وی هرگز کسی را چون او ندیدم.»[۳۸] مراکشی به سبب این کرامتِ خود، بر ابن عربی تاثیرِ عمیقی بر جای نهاده است، به طوری که این مرید جوان، یعنی ابن عربی شب و روز دست از دامن وی نداشته است. زمانی که لحظهٔ تلخِ فِراق ناگزیر روی داد، نوشت: «هیچیک از بردران ایمانی من بر فراق من چندان افسوس و دریغ نخورند که وی بر دوریم متأسّف بود و گریست.»[۳۹]

هنوز از مراکش تا مکه راهی طولانی در پیش است، خصوصاً برای ابن عربی که اصرار و اِبرام داشت تا در مغرب به اموری رسد که پیش از این در اندلس آنها را ملازم بود، یعنی زیارت و تودیع و سپاسگزاری از جملهٔ آنان که به طرق گوناگون سهمی در حیاتِ روحانی او ایفا کرده بودند. او از مراکش به سوی فاس شتافت به این نیّت که شخصیت ممتاز و درخشان محمّد الحَصّار را دیدار کند؛ در یک مکاشفهٔ روحانی در مراکش، فرمان خدا را یافت که به وی الهام فرمود که باید در مُصاحَبت این مرد روحانی، در طی سفر طولانیش به سوی شرق قدم در راه نهد. «بدان که این عرشی که خداوند برایش قوائمی نورانی تعبیه کرده است که نمی‌دانم چند عدد است، من آن را دیدم و نور آن را زیارت کردم، یعنی نوری که بر آن مستوی بود و همانا حضرت رحمن بود و آن کنزی راکه تحت عرش قرار داشت، زیارت کردم و از آن، لفظ مبارک لا حَولَ و لا قُوَّةَ الا باللّه العلیّ العظیم را برون کشیدیم. آن کنز، حضرت آدم بود و تحت عرش کنزهای بی شماری دیدم که آنها را دریافتم و طیوری بس زیبا مشاهده کردم که در کنار آن قرار داشت؛ ولی یکی از این طیور که از بقیه زیباتر و نیکوتر بود، بر من سلام گفت و من نیز پاسخش دادم و خواست تا مصاحبت او را در سفر به سوی شرق اختیار

---

۳۸. فتوحات ۴، ص۱۴۳ (متن: وکان هذا هجیره دائما فما رایته ضاق صدره من شیء قط و کانت الشدائد تمر علیه فلا یتلقاه الا بالفرح و الضحک... وکان هذا الشخص من احفظ الناس علی اوقات عباداته و اللّه ما رایت مثله بعده فی هذا المقام.م)

۳۹. فتوحات ۴، ص۱۴۳ (متن: ما تحسر احد من اخوانی علی فراقی حین فارقته الی هذه البلاة مثل تحسره علی فراقی.م)

کنم و حال آنکه من در شهر مراکش بودم و این مکاشفه را دیدم. پرسیدم او کیست؟ گفتند: او محمّد الحصار در شهر فاس است که از خداوند خواهان آن است که به بلاد شرق رود و در آنجا زندگی نماید، او را با خود ببر! گفتم: چَشم و اطاعت خواهم کرد. به او گفتم: انشاءاللّه مصاحب من خواهد شد و او درست مانند آن طیر بود. چون به شهر فاس آمدم، از وی تقاضا کردم تا مرا ملاقات داد. به وی باز گفتم که آیا از خدا چیزی خواسته‌ای؟ فرمود: آری، از خدا طلب کردم تا مرا به سوی بلاد شرق برد و به من گفتند که فلانی تو را به آنجا خواهد بُرد و من از آن زمان تا امروز منتظر تو بودم. به سال ۵۹۷ق او را برای صحبت خویش اختیار کردم و ملازمِ وی شدم تا به مصر آمدیم و وی در همانجا وفات کرد؛ خدایش بیامرزد.»[۴۰]

ابن عربی در مصاحبت محمّد الحصّار و البته در مَعَیتِ بدرالحبشی راه خویش را به سوی آفریقا در پیش گرفت و بی شکّ در تِلِمْسان لختی درنگ کرد، شهر تِلِمسان تا فاس هشت روز فاصله داشت، و در آنجا کوشید به ملاقات برخی از دوستانش برود و با آنها تودیع نماید. به هر حال ما می‌توانیم به طور قطع بدانیم که در حوالی همین دوران، یعنی سال ۵۹۷ق او به زیارت مقبرهٔ ابو مدین در عُبّاد رفته است که البته چندان از تلمسان دور نبود.[۴۱] ابن عربی همان زائرِ نَستوه و خستگی‌ناپذیری بود که بار دیگر به سوی شمال عزیمت کرد و به سوی بِجایه رفت. در این شهر و در اینجا بود که زندگانیِ ولیّ کبیر، آبستنِ واقعه‌ای بس شگرف شد و آن، نکاحِ روحانیِ شیخ الاکبر

---

۴۰. فتوحات ۲، ص۴۳۶ (متن:و اعلم ان هذا العرش قد جعله اللّه له قوائم نورانیة لا ادری کم هی لکنی اشهدتهاونورها یشبه نور المستوی الذی هو الرّحمن و رایت الکنز الذی تحت العرش الذی خرجت منه لفظة لا حول و لا قوة الا باللّه العلی العظیم فاذا الکنز آدم ص و رایت تحته کنوزا کثیرة اعرفها ورایت صورا حسنة تطیر فی زوایاه فرایت فیها طائرا من احسن الطیور فسلم علی فالقی لی فیه ان آخذه صحبتی الی بلاد الشرق وکنت بمدینة مراکش حین کشف لی عن هذا کله فقلت و من هو قیل لی محمّد الحصار بمدینة فاس سال اللّه الرحلة الی بلاد الشرق فخذه معک فقلت السمع و الطاعة فقلت له و هو عین ذلک الطائر تکون صحبتی انشاء اللّه فلماء جئت الی مدینة فاس سالت عنه فجائنی فقلت له هل سالت اللّه فی حاجة فقال نعم سالته ان یحملنی الی بلاد الشرق فقیل لی ان فلانا یحملک و انا انتظرک من ذلک الزمان فاخذته صحبتی سنة سبع و تسعین و خمسمائة و اوصلته الی الدیار المصریة و مات بها رحمة‌اللّه.م)

۴۱. محاضرة الابرار ۲، ص۶۸.

با جملهٔ اَنجُم آسمان و بعد، با همهٔ حروف الفباء شد.[۴۲] ابن عربی با هیجانِ فراوان از یک دوست شفیق خواست تا این رویا را به یک مُعبِّر باز گوید، اما تاکیدِ بسیار نمود که از ذکر نام وی خودداری نماید. «من در شهر در رمضان سال ۵۹۷ق در شهر بجایه بودم که در شبی دیدم که با تمامی ستارگان آسمان نکاح کردم، ستاره‌ای در آسمان نبود که به تزویج من در نیاید و لذّتِ روحانی بسیاری بردم بعد از آن که از نکاح ستارگان برون آمدم، حروف بر من عطاء شد و من با جملهٔ حروف یکایک چه انفرادی و چه در مجموع، نکاح کردم..... قصهٔ رویای خویش را به دوستی گفتم تا بر مردی عارف و تعبیرگزارِ خواب باز گوید و البته به وی تأکید کردم که از من اسمی نَبَرد، چون رویا را به وی باز گفته بود، آن را بزرگ دانست و گفت: این دریایی است که صاحب این رویا، قعر آن را در نیابد زیرا بر صاحب این رویا، علومِ آسمانی و دانش‌های سرّی و خواص کواکب و حروف معلوم خواهد گشت و حتی چیزها خواهد دانست که امروزه بسیاری آن را ندانند. بعد مدّتی ساکت شد و گفت: صاحب این رویا در شهر ماست و او همانا آن مرد جوانی است که به این شهر آمده است و اسم مرا گفته بود. دوست من بُهتش زد و از این مطلب سخت در شگفت شد. بعد گفته بود که صاحب رویا کسی جز او نتواند بود؛ و دوست من گفت: آری خود اوست که این رویا را دیده است، اما سزا نیست که در این زمان کسی جز او باشد؛ شخص معبّر گفت: ای کاش می‌شد مرا به حضورش می‌بردی تا عرض ارادت کنم. دوستم گفته بود این نمی‌شود مگر آنکه از وی اجازه گیرم. از من اجازه خواست و من به وی فرمان دادم که به نزدش باز نگردد. بی درنگ از آنجا سفر کردم و دیگر با وی جمع نگشتم.»[۴۳] قُبرینی (۷۰۴/۱۳۰۴ وفات)

---

۴۲. ابن عربی، کتاب الباء، قاهره، ۱۹۵۴، ص ۱۱-۱۰ کتاب الکتب، ص ۴۹.

۴۳. کتاب الباء، ص ۱۱-۱۰ (متن: انی کنت ببجایة فی رمضان سنة سبع و تسعین و خمسمائة فاریت لیلة انی نکحت نجوم السماء کلها فما بقی من نجم فی السماء الا نکحته بلذة عظیمة روحانیة ثم لما اتممت نکاح النجوم اعطیت الحروف فنکحتها کلها فی حال افرادها و ترکیبها... و عرضت قصتی هذه علی رجل عارف کان بصیرا بالرویا و عبارتها و قلت للذی عرضتها علیه لا تذکرنی، فلما ذکر المنام له استعظم ذلک و قال هذا هو البحر الذی لا یدرک قعره صاحب هذه الرویا یفتح بید احد من اهل زمانه ثم سکت ساعة و قال کان صاحب هذه الرویا فی المدینة فهو هذا الشاب الذی وصل

←

این واقعه را با ذکر جزئیات بسیار نقل می‌کند؛ پُر واضح است حکایت وی بر اساس منقولاتی است که وی شنیده است (ذُکِرَ لی) و البته او نیز بر این مطلب تصریح دارد که ابن عربی در بجایه کسی را به نام ابوعبداللّه العربی را ملاقات کرده است[۴۴]؛ شگفت‌آور آنکه قُبرینی هنگامی که به شرح حال این ولیّ می‌پردازد[۴۵] به مراجعِ وی بخصوص اشاره دارد، که البته مکتوب است و از خود ابن عربی در دست داشته است، و نکتهٔ بسیار عجیب این است که در هیچیک از آثار خود ابن عربی به چنین شخصی ادنی اشاره‌ای وجود ندارد. معهذا این نکتهٔ صریح از خُلفِ عادتِ ابن عربی را می‌توان با توضیحِ شفافِ قُبرینی جبران کرد و آن این است که ابن عربی ظاهراً ابوعبداللّه را یک ملامی می‌دانست که به گروه ملامتیه تعلق داشت یا حدّاقل این است که صاحب ولایتی بوده است که مقام روحانی حقیقی خویش را تحت این ظاهرسازی که یک عقب ماندهٔ ذهنی است، مکتوم می‌داشت. «او آنچه را در حقیقت بود، مخفی می‌کرد و تمام عمر تظاهر می‌نمود یک فرد مخبَّط است. هر سال او در ماه ذوالحجّه بجایه را ترک می‌گفت تا به حجّ رود و بعد بی آنکه اعتنای کسی را به خود جلب کند، باز می‌گشت مگر آنانی راکه به اسرارش مطّلع بودند.»

ابن عربی سفر بزرگ خویش را از بجایه و در امتداد ساحل دریا ادامه داد تا به تونس در آمد، یعنی آخرین محل توقّف خویش در غرب پیش از آنکه بالکلّ از آنجا جدا شود. البته این اقامت قدری به طول انجامید: بر طبق قول خود وی این اقامت اخیر نُه ماه به طول کشید[۴۶] و در این مدت وی در مصاحبت شیخ عبدالعزیز المَهدوی و خادم المهدوی و نیز ابن المُرابط[۴۷] و البته مصاحب همیشگی خود، بدر الحبشی گذرانید. اینان همیشه و همه جا با هم بودند و در اصل نمادی از چهار رکن یا اَرکان

← الیها و سمانی فبهت صاحبی و تعجب ثم قال و ما هو الا هو فلا تخفی عنی فقال صاحبی نعم هو صاحب الرویا قال و لا ینبغی ان یکون فی هذا الزمان الا له فعسی ان تحملنی الیه لاسلم علیه، فقال لا افعل حتی استاذنه فاستاذننی فامرته ان لا یعود الیه فسافرت عن قریب فلم اجتمع به.م)

۴۴. عنوان الدرایه، ص۱۵۹-۱۵۸. ۴۵. همان،۷، ص۸به بعد.

۴۶. فتوحات ۱، ص۹۸و ۱۰.

۴۷. دربارهٔ ابن المرابط بنگرید به روح‌القدس ۵۰، ص۱۲۵ و ۱۶۳ و صوفیان اندلسی، ص۱۴۱ و ابن قنفذ وی را در انس الفقیر، ص۹۸ یاد می‌دارد.

اَربعهٔ بیت اللّه به شمار می‌رفتند.[۴۸] «ما چهار رکنی بودیم که عالَم و انسان بر آن قرار یافته بود هنگامی که از یکدیگر جدا می‌شدیم نیز به همان حال بودیم تا زمانی که از آنجا جدا شدیم من نیّت حجّ بیت کردم و به آنجا شتافتم.»[۴۹] آیا ابن عربی در اینجا می‌خواهد به ما بگوید که در آن اوقات یعنی ۵۹۸/۱۲۰۱ وی غرب جهان اسلامی را ترک می‌گفت تا به اراضی مقدسه رفته و به زیارت نشیند و خود خبر نداشت که دیگر هرگز به وطنِ مالوفِ خویش باز نخواهد گشت؟ این استنتاج لفظی از متن مزبور به سختی می‌تواند مقبول افتد. ابن عربی با ترتیبی خاصّ و از سر دانایی، راهی را در پیش گرفته بود که اشخاص و مکان‌هایی را ترک می‌گفت که جوانی خویش را در میان آنان و در آنجا گذرانیده بود و افزون بر این، مطمئن هستیم که غالباً در باطن وی یک ندای باطنی و جذبهٔ درونی سخن می‌گفت که تأثیرات فراوانی در وی داشت و او را به ضرورت به گذر از غرب فرا می‌خواند و ظاهراً، نکتهٔ فوق، این احتمال را منتفی می‌سازد که او این فراق از موطن را امری موقتی می‌دانست. به احتمالِ درست، او می‌دانست که او هرگز المهدوی را بار دیگر، لااقل در جهان مادّی و به شکل جسمانی نخواهد دید[۵۰] یا هر کس دیگری را که ابن عربی در اندلس با وی وداع گفت و پشت سر نهاد، بار دیگر ملاقات نخواهد کرد. بی تردید ابن عربی این یقین خویش را به مثابهٔ بسیاری از حوادث دیگر زندگانی خویش، در خلال یک مکاشفه و شهود (یا به قول خودش، در یک مبشّره) دریافته است، چنانکه فاش می‌گوید خداوند به سال ۵۸۹ق در الجزیرةالخضراء به وی اطمینان بخشید که می‌تواند آتیهٔ خویش را به تامّل ببیند. این درست همان یقینی است که بار دیگر در شهر فاس به سال ۵۹۴ق بدان اطمینان

---

۴۸. برای تحقیق بیشتر در خصوص این اوتاد و ارکان البیت بنگرید به فتوحات ۱، ص۱۶۹ و ج ۲، ص۵.

۴۹. فتوحات ۱، ص ۱۰ و ۱، ص۱۷۲ به نقل از عثمان یحیی (متن: فکنا الاربعةالارکان التی قام علیها شخص العالم و الانسان فافترقنا و نحن علی هذه الحال لانحراف قال ببعض هذه المحال فانی کنت نویت الحج و العمره ثم اسرع الی مجلسه الکریم الکره.م)

۵۰. این دو می‌توانستند به صورت روحانی یکدیگر را ملاقات کنند (البته در شرق) وگاهی اوقات را در آنجا می‌گذرانیدند (بعد از سال ۶۰۰) و ملاقات روحانی داشتند (بنگرید به یادداشت گریل، صفی‌الدین، رسائل، ص۲۰۵). اما هیچ منبعی در آثار ابن عربی وجود ندارد که به این تصور قوت بخشد که این دو هم را در شرق ملاقات کرده‌اند.

یافت، آنگاه که خود را در مکاشفه‌ای دید که به رتبهٔ عالیِ خاتم الاولیاء رسیده است: مقامی حائز ابعاد روحانی و جهانی که در عین حال به طور ضمنی اشاره بر آن دارد که از اَطراف و اَکنافِ جهان اسلامی باید راه به این مرکز روحانی باز گشاید و مقام خویش را در آنجا تاسیس نماید. اما رفاقت و دوستی، حقوقی بر ذمهٔ او نهاده بود. خواه گونه‌ای استعذار به شمار آید یا بیان یک تمنّای قلبی، یا حتی گفته‌ای در تسّلای خاطرِ یک عزیز، هرچه بود، او می‌دانست برای همیشه غرب را ترک می‌گوید، چه که این همراهان و این جایگه را آنقدر قدرت نبود که این درجه و رتبهٔ الهی را محفوظ دارد، مقامی که اقتدارِ وصف ناپذیری داشت و ابن عربی بسی بهتر از هر کس دیگر بر آن آگاه بود.

۸. حج اکبر

شرق تحت سیطرهٔ ایوبیان

اندلسی که ابن‌عربی پشت سر نهاد، در بطنِ خویش زمینه را برای فتوحات مسیحیان فراهم آورده بود. اما در شرق یعنی جایی که او سر آن داشت به آنجا عزیمت کند، دشمن دیگری، اما اینبار نیز به نام مسیحیت، همان تهدیدات را موجب می‌گشت. اعمال قهرمانانهٔ صلیبیان، که تغنّیاتِ تروبادرهای پُر شور از آنان مایه می‌گرفت، در خیال به سولپیس مقدس [۱] و اپینال [۲] تغییر هیأت می‌داد که یکی از بزرگترین اَشکال توپوی [۳] یا مضامین خیالی غربیان به شمار می‌رفت [۴]. ریچارد شیر دل، صلاح‌الدین

---

۱. Saint Sulpice نام یکی از آباء کلیسا در قرن هفتم است که بعدها در قرون وسطی نامی به اسم تسمیه شد و حتی به سبک پاریسی در قرن هفدهم کلیسایی به اسمش ساختند که اینک در لوکزامبورگ قرار دارد. سبک تماشایی آن ضرب المثل است.م

۲. Epinal شهری در شمال شرق فرانسه است که در قرون ۱۱ تا ۱۳ میلادی در اوج اهمیت بود. سبک تغزلی و زیبای آن الهامبخش شاعران و سرودخوانان بود.م

۳. topoi برگرفته از کلمهٔ یونانی topos است که ناظر به سبک غنایی و معانی و بیان کلاسیک‌یونانی است.م

۴. دربارهٔ تاریخ جنگ‌های صلیبی بنگرید به شرحی که منتخباتی از در زیر آمده است: J. Sauvaget, bibliographie *Introductios a l'*histoire de l "Orient musulman, elements de گردآوری کوهن، پاریس، ۱۹۶۱، ص۶۷. (نیکبختانه متون فارسی دیگری از این جنگ‌ها در دست است، بنگرید به استیون رانسیمان، تاریخ جنگ‌های صلیبی. ج۳-۱،ترجمهٔ منوچهر کاشف، شرکت علمی و فرهنگی، چ۳، ۱۳۷۱ش م)

ایوبی و تمپلرها یا سلحشورانی که خود را وقف معبدِ خدا در بیت المقدّس کرده بودند، جملگی بیش از آنکه بخشی از تاریخ حقیقی باشد به افسانه می‌ماند. رخصت دهید تا اندکی به برخی از این عوامل، نظری به اجمال افکنیم.

در ۲۲ شعبان سال ۴۹۲ق یا ۱۴ جولای سال ۱۰۹۹م صلیبیون بیت المقدّس را تحت نام اوربان دوم تسخیر و آزاد نمودند. یهودیان و مسلمانان از دم شمشیر گذشتند و امپراطوری رُمی اورشلیم پا به عرصهٔ وجود نهاد. به رغم تکبّر و کثرت عددی بسیار، دو قرن طول کشید تا مسلمانان همهٔ فرانک‌ها را از فلسطین بیرون کنند. در اوّل محرم سال ۵۶۷ق یا ۱۰ سپتامبر سال ۱۱۷۱م خطبه‌ای تحت نام خلیفهٔ عباسی خوانده شد: صلاح‌الدین به دو قرن و نیم حکومت خلفای فاطمی خاتمه بخشید. در جمعه ۲۷ رجب سال ۵۸۳ق یا ۲ اکتبر سال۱۱۸۷م مسلمانان راهی را ویران کردند که برای سالیان دراز در اطراف مسجد الاقصی کشیده بودند: صلاح‌الدین اورشلیم را باز پس گرفت.

در اروپا هیجان و عواطف بسیاری به غلیان آمد. سلحشوران برای سومین جنگ صلیبی، تحت قیادت فردریک اول، امپراطوری آلمان و فیلیپ آگوست، شاه فرانسه و ریچارد شیر دل شاه انگلستان، آماده شدند، اما از میان این سه تن، تنها ریچارد به پایان سفر خویش رسید. بعد از گرفتن قبرس وی توانست عکاء و عسقلان و حیفا را نیز باز پس ستاند. اما هر دو طرف مخاصمه که از جنگ، در طی فصول متمادی، به ستوه آمده بودند، ناگزیر به ترک میدان محاربه و بازگشت به اوطان خود شدند، لذا در ۲۲ شعبان سال ۵۹۸ق یا ۲ سپتامبر سال ۱۱۹۲م طرفین عهدنامه‌ای را امضاء کردند که بر طبق مفاد آن، رمله و سواحل آن حدود، از صور تا یافا به آنان تسلیم می‌شد. چند ماه بعد، صلاح‌الدین در سن ۵۵ سالگی وفات یافت. خواه، او نابغه و شریف و مقدّس بوده است، چنانکه مسلمانان همیشه چنین اعتقادی در حقّش داشتند و هنوز نیز دارند، خواه آنکه جاه طلب و خودخواه و مغرور و ریاکار به شمار آید، چنانکه مورّخانِ مسیحی به عمد، قصد داشتند از وی چنین تصویری ارائه دهند، یک نکته مسلّم و بی چون و چرا است، و آن اینکه، صلاح‌الدین فاتح ارض اقدس و مُنجی اورشلیم بود. شاید بزرگترین و مهم‌ترین دست‌آورد وی آن بود که مصر و سوریه و

الجزیره و فلسطین را متّحد ساخت. اما این ائتلاف ظاهری‌تر از آن بود که در واقع می‌نمود. فقدانِ نابهنگامِ بنیانگزارِ سلسلهٔ ایوبی یکپارچگی امپراطوری را سخت به مخاطره افکند و محل نزاع مدّعیان تاج و تخت برای جانشینی وی شد. از این زمان به بعد، تاریخ سلسلهٔ ایوبی، در کل، تاریخ نزاع و کشمکش بی پایانِ جانشینان وی در کسب تاج و تخت بود، نزاعی که جنگ‌های بی امانی را از قاهره تا دمشق موجب گشت.[۵] عاقبت این ملک العادل، برادر صلاح‌الدین بود که در این نزاع‌ها توفیق یافت تا به تفرقهٔ میان پسران صلاح‌الدین به مدت هشت سال خاتمه دهد: وی با دعوت از هر دو طرف مخاصمه، نقش میانجی را ایفاء کرد و البته در قاهره به سال ۵۹۶/۱۲۰۰ خود را سلطان اعلام کرد. او تمامی امپراطوری را میان فرزندان خود تقسیم کرد، اما نتوانست حلب را به تصرّف خویش در آورد و این بخش همچنان تحت حکومت الملک الظاهر، یعنی چهارمین و جوان‌ترین فرزند صلاح‌الدین باقی ماند. فرانک‌ها نیز پیروز گشتند، زیرا جنگ صلاح‌الدین ارزش بسیاری داشت و سبب تهی شدن خزانهٔ وی گشت. ملک العادل ارتباط تجاری و اقتصادی بزرگی را با جمهوری‌های ایتالیایی بر قرار و آن را توثیق بخشید و در عین حال سپاهی برای حفظ صلح و آرامش در مساعدت به صلیبیون تاسیس کرد. در اصل، از این پس بود که صلیبیون دیگر هیچ تهدیدی برای جهان اسلام فراهم نکردند، اما در عین حال قبرس را در تصرّف خویش داشتند و صاحب اراضی آریتوخ و کنت نشین تریپولی و البته محدوده‌ای از سواحل سوریه و فلسطین بودند. همان طور که بعدها خواهیم دید، این ایثاری که ملک العادل در حقّ مسیحیان و در جهاد مقدّس کرد، در سال ۶۲۶/۱۲۲۹ به اوج خود رسید زمانی که همو اورشیلم را نیز به فردریک دوم باز گرداند که باعث شد اَفکارِ مردم در دمشق بر آشفته گردد.

جانشینان صلاح‌الدین، به دلایل گوناگون، شاید البته دلایل اقتصادی، کینه‌ها و اختلافات را فراموش کردند و در قصرهایشان به زندگی دنیوی و فارغ از ایمانِ دینی

---

۵. در مورد تاریخ ایوبیان بنگرید به مقالهٔ ارزشمند کوهن، و کتابشناسی ارزشمند آن و نیز دائرةالمعارف ویرایش ۲ و کار بزرگی که در همان اوان تدوین شد و باید به کتابشناسی مزبور افزود و آن کتاب استفان هامفریز، از صلاح‌الدین تا مغول، نیویورک، ۱۹۷۷ است.

مشغول گردند، اما این به آن معنا نبود که به عنوان فرمانروا با مذهب کاری نداشته باشند، حدّاقل به فرایض شرعی گردن می‌نهادند. آنان به دشواری سعی کردند تا ارتباط مودّت‌آمیزی با خلیفه در بغداد حاصل کنند، درست مطابق با روشی که اَسلاف آنان در پیش گرفته بودند تا بتوانند به سوی مصر رفته و آنجا را در اختیار خویش گیرند. از سوی دیگر از خلیفه خواهان نوعی روابط سیاسی بودند و آن اِعطای لقب از سوی خلیفه بود که اگر چه حاکی از تملک اموال و حکومت دنیوی بود اما افزون بر این، سر سپردگی او را به بغداد نشان می‌داد. بعد از آنکه ملک الافضل توانست بر پدر مشهور خویش به سال ۱۱۹۳/۵۸۹ فائق آید، نخستین کاری که کرد، این بود که ماموری به بغداد روانه داشت تا به این رابطهٔ سیاسی و اخذ لقب از سوی خلیفهٔ بغداد، الناصر نایل آید. اما در سال ۱۲۰۲/۵۹۹ ملک العادل (۱۲۱۸/۶۱۵-۱۲۰۰/۵۹۶) به عضویت فرقهٔ فُتوّت در آمد: فتوّت تشکیلاتی بود که خلیفه الناصر ابداع کرد تا به اعانت و همیاری صوفی معروف یعنی شیخ سهروردی (۱۲۳۴/۶۳۲ وفات) اشراف و امیران را در خلال یک نظام روحانی واحد و تحت یک هدف عمومی یکسان در آورد و مانعِ سُستی گرفتنِ مرجعیت خلیفه گردد و در عین حال بر دشمنان وی فائق آید، دشمنانی که از همهٔ اطراف و اکنافِ عالم، از داخل و خارج بر وی هجوم می‌آوردند.[۶]

در سال ۱۲۰۷/۶۰۴ ملک العادل پیغامی به سوی بغداد فرستاد و از خلیفه خواست تا به وی لقبی اعطاء کند تا مرجعیتِ وی را به رسمیت شناسد. این پیغام در دمشق به مددِ سهروردی به وی تحویل داده شد. عضویت در فرقهٔ فتوّت، آنهم در بخش عمده‌ای از حکومت ایوبیان، تنها در ازاء اعطای یک لقب، که مصرّانه در پی‌اش بودند، می‌توانست مُمهِّد پیش‌زمینه‌ای باشد که فقط از روی ظاهر و فقط به شکل رسمی تابعیت از خلیفه را نشان می‌داد. به هر حال به نظر می‌آید عواملی دیگر وجود داشتند که تأکید می‌کند این احترامِ آنان بسیار واقعی‌تر از آن بوده است که ظاهری قلمداد شود. به طور قطع، ایوبیان از بر پایی یک حکومت مستقلّ بر قلمروهایی که در اختیار داشتند، نومید شدند و البته نیز این چیزی نبود که خلیفه از آنان می‌خواست؛ اما

---

۶. برای فتوت بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش۲، و برای خلیفه الناصر نیز بنگرید به آنجلا هارتمان، الناصر لدین اللّه، برلین،نیویورک، ۱۹۷۵.

در عین حال بسیار قابل تامّل است که در مَعدودی از نوادر، از جمله زمانی که خلیفه سیاست‌مآبانه دخالت کرد تا مخاصماتِ داخلی خانواده را فرو نشاند، به نصایح خلیفه توجّه داشتند. برای مثال، این امر یک بار در سال ۶۰۶/۱۲۰۹ در اختلاف میان ملک العادل و پسر عمویش ملک الظاهر رخ داد و یک بار دیگر نیز در تفرقه میان الکامل و ناصر داود به سال ۶۳۳/۱۲۳۶ عیان شد.

فراتر از نوع ارتباط میان خاندان ایوبیان و خلافت اسلامی، غیرممکن است از میان شماری علائم دیگر، از نکته‌ای غفلت کنیم که تا حدّ چشمگیری ساختار دینی حکومت ایشان را منعکس می‌کرد. سلجوقیان از پی زنگیان آمدند و علاقهٔ موفور به تاسیس مدارس داشتند. صلاح‌الدین و بعد از وی، جانشنیانش، این اهتمام اسلاف خویش را فزونی بخشیدند: در سراسر سوریه و الجزیره و مصر یا هر کجا که می‌شد، مدارس و خانقاه‌ها و مساجد گوناگون یکی از پس دیگر تأسیس شد. به سال ۶۰۲/۱۲۰۶ ملک العادل فرمانی به وزیر خویش صادر کرد تا بودجه‌ای وفیر برای توسعهٔ صحن جلویی مسجدِ جامع بنی امّیه صرف نماید و چند سال بعد نیز دستور داد تا مصلای پهناور آنجا بنا شود. فرزند وی الکامل، سلطانِ مصر (۶۳۵/۱۲۳۸-۶۱۵/۱۲۱۸) بنای نخستین دار الحدیث مصر را آغاز کرد. فرزندِ دیگرِ العادل، یعنی المعظّم (۶۲۴/۱۲۲۷-۶۱۵/۱۲۱۸) که شاه دمشق بود و یکی از معدود ایوبیانی بود که به رونق مذهب حنفی کوشید، مدرسهٔ بزرگ حنفی را در شهر خویش تاسیس کرد و نیز مقصورة الکندی را در حاشیهٔ مسجد جامع بازسازی کرد. پدر این دو، ملک العادل بی شکّ دلنگرانِ کاهشِ حمایتِ فقهایی بود که گفته می‌شد از سیاست صلح در قبال فرانک‌ها و البته تشریک مساعی با آنان در سپاه صلح اندیشناک بودند و فرا چشم ایشان به مبادلهٔ غیرقانونی کالا با دشمن می‌پرداخت و مالیات‌ها را فزونی می‌بخشید.[۷] اما باید اذعان داشت که این شاه به نحو خاص تأثیر مطلوبی در ابن عربی گذاشت، زمانی که وی را در میافارقَین ملاقات کرد. «امیران بسیاری دیدم اما هرگز کسی را چون ملک العادل ندیدم و این جمله را در فضائل و خصائل پسندیدهٔ وی یافتم و مقامش در چشمم بزرگ می‌نمود و به همین سبب از وی

---

۷. برای روش مذهبی ملک العادل بنگرید به هامفریز از صلاح الدین تا مغول، ص۱۴۹-۱۴۶.

تشکّر کردم زیرا با زنان حرم، بسیار مهربان بود و ایشان را مورد تفقّد قرار می‌داد و از حالشان می‌پرسید و چنین چیزی جز در او، در کسی دیگر ندیدم و از خداوند می‌خواهم که حافظش باشد.»[۸]

المعظّم پسر ملک العادل به باز سازی نظام مالیاتی توجّه کرد؛ اما در عین حال در چشم علماء احترامی شگرف داشت زیرا در علوم فقهی دستی داشت (و گویا اثری منظوم نیز بر ضدّ مورّخِ مشهورِ بغدادی سروده بود) و در علومی نظیر نحو و ادب و لغت توانا بود. البته نیز اهتمام وفیری در جهاد بر ضدّ تجاوزات مسیحیان از خود نشان داد.[۹] همانطور که بعدها خواهیم دید فرزند او، ناصر داود، با شور و اشتیاقی آتشین، محاصرهٔ اورشیلم را به وسیلهٔ الملک العادل سرزنش کرد.

اگر چه افزایش گستردهٔ تاسیس مدارس نشانهٔ علاقهٔ امیران ایوبی به دین بود که از شرع دین مقدس حمایت می‌کنند، بنیاد نهادن خانقاه‌های گوناگون نیز مورد حمایت ایشان بود و البته حاکی از اعانت خاصّ ایشان از اهل تصوّف بود تا دل آنان را به چنگ آورند. نباید از این واقعیت چشم پوشید که در شرق، در خلال قرن دوازدهم میلادی ــ و حتی تا حدودی در طی قرن سیزدهم میلادی ــ مناسبات و تفاهمات نزدیکی میان سیاستمداران و محافلِ صوفیان بر قرار بود. در این خصوص می‌توان به فرمانروایی اندیشید که شیخ سهروردی در همان دوران در جمع عام و خاص داشت و توام با خلافت ناصرلدین اللّه بود و یا می‌توان به حکومت بنو حمویه اشارت کرد که حائزِ مناصبِ بزرگِ سیاسی و دولتی و دینی بودند و حتی عنوان شیخ الشّیوخ را تحت حکومت ایوبیان به چنگ آوردند. برای فهم سرشت و ماهیت ارزشمند این تأثیر و نفوذ گسترده‌ای که صوفیان بر مردان قدرت و سیاست حاصل آوردند، نیکبختانه، دو گزارش ارزشمند در اختیار داریم که توسط دو نویسندهٔ معاصر هم، صفی‌الدین ابن ابی

---

۸. فتوحات ج ۴، ص۲۲۵ (متن: فقد رایت ملوکا کثیرا و لم ار منهم مثل ما رایته من الملک العادل فی هذا الباب و کنت اری ذلک من جملة فضائله و یعظم به فی عینی و شکرته علی ذلک و رایت من رفقه بالحریم و تفقد احوالهن و سواله ایاهن ما لم ار لغیره من الملوک و ارجو ان اللّه ینفعه.م)

۹. برای ارتباط میان المعظم و علماء بنگرید به هامفریز، همان پیشین، ص۱۹۲-۱۸۸ و لوپز *Aspects de la vie religieuse a Damas* ج ۱، ص.۳۱۲-۳۱۰

منصور و ابن عربی به رشتهٔ تحریر در آمده است؛ هر دو تن، بر ارتباط نزدیک میان امیرانِ ایوبی و مردان طریقت تأکید داشتند. از ابن ابی منصور در می‌یابیم که «عقد اخوت» میان ملک العادل و شیخِ عتیق بسته شده بود. شیخ عتیق ابن احمد الوراقی در اصل از اهالی لورکای اندلس بود، او نیز همراه شیخ خود، ابو النَّجا به شرق آمد و در دمشق ساکن شد و در همین شهر به سال ۶۱۶/۱۲۱۹ وفات یافت و مدفون گشت و به هنگام مرگ، بیش از صد سال داشت. او در منزل قاضی القضاة زکی‌الدین (۶۱۶/۱۲۱۹ وفات) می‌زیست و این قاضی از وی رجا نمود تا میان وی و ملک العادل میانجی‌گری کند. «ملک العادل می‌خواست اموال و املاک قاضی مزبور را مصادره کند و شیخ عتیق، دست بر قضا در آن اوقات، در منزل این شخص میهمان بود. دوازده هزار دینار از وی ستانده بودند و چهار هزار دینار دیگر بر ذمه‌اش بود، او پی شیخ فرستاد و از وی خواست تا میان وی و سلطان وساطت کند. شیخ به وی اطمینان خاطر داد که برای خدا چنین خواهم کرد و واسطه خواهم شد. قاضی گفت آیا مایلید که به دیدار ملک العادل روید؟ شیخ موافقت کرد و به محضر ملک رسید، ملک العادل برای او احترامی بس وفیر قائل بود، چه که پیش از این میانشان عقد اخوت و فتوت بسته شده بود. شیخ به امیر عرض کرد، ای برادر من، بر برادر خود سخت مگیر! بر او رحم کن تا خدا نیز بر تو رحم فرماید! سلطان متذکّر گشت و به وی اطمینان خاطر داد تا مسئولش را اجابت خواهد نمود و معذرت وی را خواهد پذیرفت، بعد همْ‌صحبت شدند. شب بعد، ملک العادل شخصاً در رویایی دید که حافظانِ دوزخ وی را دوره کردند و به وی می‌گویند تا زمانی که دست از آن قاضی که شیخ، ولیّ خدا، از وی شفاعت کرده است، بر نداری و او را نبخشایی، ما نیز بر آنیم تا تو را به هلاکت رسانیم! ملک العادل با وحشت از خواب پرید و دستور داد تا دیگر قاضی را بیش از این نیازارند و مالی که از وی ستاندند، به وی مسترد دارند. شیخ به قاضی گفت: نگفتمت که مرا همین قدر کافی است تا با سلطان ملاقات کنم و به سبب تو با او سخن گویم؟ تو اینک می‌توانی مانع رفتن من گردی و مرا مصاحب خویش سازی!»[۱۰]

---

۱۰. صفی‌الدین، رسائل، ترجمهٔ گریل، ص۱۲۲ و در مورد شیخ عتیق نیز بنگرید به کتابشناسی یادداشت قبل، ص۲۲۷.

افزون بر این رساله، ما حکایتی عجیب‌تر در اختیار داریم که نشان می‌دهد ملک العادل ــ همان فرمانروایی که بیت المقدس را به فردریک دوم تسلیم کرد ــ گاهی اوقات نیز به هدایت نور گردن می‌نهاد. صفی‌الدین می‌نویسد: «در فسطاط من همراه با شیخِ معزّز ابوعبداللّه القَرطبی بودم که یکی از فُحولِ تلامیذِ شیخ القرشی بود. او صاحب اعلی مراتب روحانی بود و به شدّت مورد احترام شیوخ و علماء قرار داشت. او عقد اخوت با ملک العادل بسته بود و مورد اکرام و عنایت ملک الکامل نیز بود تا آن حد که با پای پیاده به زیارت شیخ رفته بود. وی غالب اوقات در مدینه سکونت داشت ودر آنجا رابطهٔ عمیقی با عرصهٔ نبوت و رسالت داشت: با انبیاء و رسولان خدا سؤال و جواب می‌کرد و کرامات به منصهٔ ظهور می‌رساند. رسول خدا در موردی به وی پیغامی داد که می‌بایست به ملک الکامل رساند و شیخ این پیغام را در مصر به دست ملک داد[11]. در بدو ورودش توقّفی در شهر رصد کرد و در اینجا سلطان به دیدار وی آمد و او را بسیار محترم بداشت. او با ذکر تمامی جزئیات، پیغام را به ملک باز گفت.»[12]

با نکاتی که در مورد ملک العادل گفته آمد و بر طبق آن، ملک شفاعت شیخ عتیق را پذیرفت و نیز مطلبی که دالّ بر ملاقات ملک العادل با شیخ قرطبی، آن هم با پای پیاده بود و معروض افتاد، این فرضیه بیش از پیش قوت می‌گیرد که شاهان ایّوبی ــ حدّاقل عده‌ای از آنان ــ مستقیم یا غیرمستقیم تحتِ اَنفاذِ پیران طریقت بودند. جدای از آنکه فرضی نیست تا در این گواهی و وثوقِ صفی‌الدین در این خصوص شکّی روا داریم (پدر خود وی در خدمت امیران، العادل، العزیز و الاشرف و نیز شاگرد شیخ قرشی بود) در این مطلب اخیر و خاص، جزئیات گزارش وی مطابق با مطالبی است که ما از ارتباط میان ابن عربی و حکومت ایوبیان می‌دانیم. در واقع به دلایل گوناگون، که

۱۱. مترجم فارسی توجّه خواننده را در اینگونه مطالب به این نکته جلب می‌نماید که بعدها این حکایات در دنیای مسیحی تأثیر گذاشت (شاید هم به توارد بوده است) و امثال ژاندارک نیز مدعی بودند که با مسیح خدا رابطه دارند و از وی پیام می‌گیرند تا به سیاستمداران زمان رسانند. برای این قضیه بنگرید به استفین فانینگ: عارفان مسیحی، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، نیلوفر، ۱۳۸۴ش.

۱۲. رسائل، ص۱۲۷ و در کتابشناسی یادداشت قرطبی همان پیشین، ص۲۱۲ نیز آمده است.

به زودی به آنها خواهیم پرداخت، ابن عربی در شرق روشی بالکلّ متفاوت با شیم خویش در غرب، در قبالِ سیاست و حکومت در پیش گرفت و سلوک وی با خاندان‌های ایوبی و سلجوقی با روش وی در قبال حاکمان در غرب، تفاوتی شگرف داشت: ابن عربی اگر چه به طور دائمی و روشمند خواهان مصاحبت و معاونت با امیران نبود، اما در عین حال از ملاقات با ایشان اجتناب نمی‌کرد. در اینجا، در شرق نیز درست مانند غرب، امیران و شاهان مشتاقِ حضور وی بودند و خواستار نصایح مشفقانهٔ وی گشتند و البته در پی جلب رضایت و حمایت وی نیز بودند. حتی تعجّب‌آورتر از همه آنکه امیر حلب یعنی ملک الظاهر فقط در یک روز، بیش از یکصد و هیجده خواستهٔ وی را اجابت کرد. «بعضی از شاهان از من حرف‌شنوی داشتند و یکی از آنان ملک الظاهر امیر شهر حلب و البته فرزند مجاهد فی سبیل اللّه، یاری بخش دین خدا، صلاح‌الدین یوسف بن ایوب بود. در مجلسی خواسته‌های مردم را بر وی عرضه می‌داشتم و یک صد و هیجده خواسته را در یک مجلس اجابت کرد، از جمله، مطالب خصوصی مردی را به وی باز گفتم که از شاه و تنبلی وی بد گفته بود و شاه قصد کشتنش داشت و او را به حبس در قلعهٔ بدرالدین ای‌دمور کرده بود و قصد آن نداشت تا وی را آزاد سازد. قصهٔ او به من رسید و من آن را به امیر عرضه داشتم. گفت: این از جمله گناهانی است که ملوک از آن نتوانند گذشت. عرض کردم: ای امیر گمان داری که تو همّت ملوک داری و حال آنکه امیری، قسم به خداوند گناهی در عالم نمی‌شناسم که عفو من بدان نرسد و حال آنکه من یک رعیت تو هستم در صورتی که تو امیری و چگونه یک گناه می‌تواند مانع عفو تو شود، بی آنکه به کسرِ حدّی از حدود خدا انجامد و البته از نظر من حضرتت صاحبِ همّتی بس بلند است. امیر خجل شد و به خود آمد و از وی درگذشت و به من گفت که خدا تو را جزای خیر دهد و آن مجالست با احبابی است که بسی بهتر از شاهان‌اند. بعد از این مجلس، خواسته‌ای نبود که تقدیمش دارم و او در اجابتش شتاب نگیرد.»[۱۳]

---

۱۳. فتوحات ج ۴، ص ۵۳۹ و نیز همین داستان در ج ۳، ص ۴۰۶ و با اندکی تغییر در ج ۳، ص ۴۷۲ آمده است. (متن: کانت لی کلمة مسموعة عند بعض الملوک و هو الملک الظاهر صاحب مدینة حلب ←

ما از مَقرّی (۱۰۴۱/۱۶۳۱ وفات) نویسندهٔ کتاب نفح الطّیب نیز در می‌یابیم که امیر شهر حمص روزانه یک صد درهم به ابن عربی صدقه می‌دادند[۱۴]؛ و عاقبت، مطلبی که باید به آن اشاره کنیم دربارهٔ اجازه‌ای است که ابن عربی به امیر شهر دمشق یعنی ملک الاشرف به سال ۶۳۲ق داد. آیا از همهٔ اینها باید چیزی جز تدابیر و ترفندهای اهل سیاست را ببینیم که حاکمان ایوبی در جنب این امور، قصدشان سیطره یافتن بر محافل صوفیانی بود که در شرف ایفاء نقشی سترگ در نفوذ بر اشراف منطقه بودند؟ به عنوان یک فرضیه این مطلب را به دشواری می‌توان پذیرفت. حتی اگر ابن عربی به تلامیذ و تابعان خویش اجازه می‌داد تا در یک گروه و فرقه جمع آیند، لحاظ این معنا بسیار دشوار است که مقاصد سیاسی در کار بوده است تا ایوبیان بر خواسته‌های وی فائق آیند. ابن عربی نیز درست همانند دو پیر طریقت اندلسی خود، یعنی عتیق و قرطبی فقط یک غریبه بود که اینک به شرق آمده است و در سایهٔ تسامحِ سیاسی و مذهبی زندگی می‌کرد.

اما از سوی دیگر، ارتباط خاص میان امیران ایوبی و صوفیانِ جلای وطن گفته، همواره خالی از ماجراهای تلخ نبود. سهروردی شیخ الاشراق در حلب به سال ۵۸۷/۱۱۹۱ در حلب و به فرمان صلاح‌الدین شهید گشت.[۱۵] به مثابهٔ این، صفیُّ‌الدین

← رحمة اللّه غازی ابن الملک الناصر لدین اللّه صلاح‌الدین یوسف بن ایوب فرفعت الیه من حوائج الناس فی مجلس واحد مائة و ثمان عشرة حاجة فقضاها کلها و کان منها انی کلمته فی رجل اظهر سره و قدح فی ملکه و کان من جملة بطانته و عزم فی قتله واوصی به نائبه فی القلعةبدرالدین ای‌دمور ان یخفی امره حتی لا یصل الی حدیثه فوصلنی حدیثه فلما کلمته فی شانه طرق و قال حتی اعرف المولی ذنب هذا المذکور و انه من الذنوب الذی لا تتجاوز الملوک عن مثله فقلت له یا هذا تخیلت ان لک همة الملوک و انک سلطان و اللّه ما اعلم ان فی العالم ذنبا یقادم عفوی و انا واحد من رعیتک و کیف یقاوم ذنب رجل عفوک فی غیر حد من حدوداللّه انک لدنی الهمة فخجل و سرحه و عفا عنه وقال لی جزاک اللّه خیرا من جلیس مثلک من یجالس الملوک و بعد ذلک المجلس ما رفعت الیه حاجة الا سارع فی قضائها لفوره من غیر توقف.م)

۱۴. نفحة الطیب، ج ۲، ص ۱۶۶ امیر مورد نظر به احتمال قریب به یقین مجاهد شیرکوه است که حاکم شهر حمص از سال ۵۸۲ق تا زمان مرگش ۶۳۷/۱۲۳۹ بود.

۱۵. دربارهٔ زندگانی این عارف شهیر بنگرید به هانری کربن، *En Islam Iranien* پاریس، ۱۹۷۲، ج ۲.

شخصاً حکایتی را نقل می‌کند که دالّ بر مناقشه‌ای بود که میانهٔ حسن الطویلی شیخی از مغرب و الملک الکامل را تلخ کرد، زمانی که ملک عزم داشت تا به خواستهٔ مسیحیان، مبنی بر تبدیل یک مسجد به کلیسا گردن نهد و شیخ، حرام کرده بود که این مسجد به کلیسا تبدیل شود. در سایهٔ حمایت مردم، شیخ حسن قضیه را به نفع خود پیش برد. «تابستان بود و در این موقع از سال، ساحل مملوّ از تپه‌های شنی بود که کف رودخانهٔ میان الجزیره و فسطاط را پوشانده بود. امیر، یعنی الکامل روی این تپه‌های مشی می‌کرد، ازدحام مردم پیشاپیش وی بر اثر تحریک شیخ فریاد می‌زدند: مسجد، مسجد! امیر از پرتاب سنگ و کلوخ واهمه داشت و خود را در سنگری که از سربازان تشکیل شده بود، مخفی بداشت. او به ضرورت مجبور شد تا شیخ الشیوخ، صدرالدین را به همراهی وزیرش الصاحب الاَعَزّ بن شکور به جانب مردم گسیل کند تا اوضاع را در خصوص کلیسا و مسجد بررسی نماید. این دو تن به مرکز اغتشاش رسیدند و مردمی را یافتند که به خیابان‌ها ریخته و بر روی بامها و ایوان‌ها ایستاده بودند و سر آن داشتند تا خشت‌ها از جای برگیرند و پرتاب کنند و عالَمی زیر و بر نمایند. شیخ و وزیر با زحمت بسیار خود را از لابلای جمعیت به در بردند و پیش رفتند و به کلیسا رسیدند و داخل شدند. شیخ الشیوخ فرصت از دست نداد و بی درنگ سجادهٔ خویش در میان خلق بگسترانید و آواز تکبیر بلند کرد و نماز گزارد، درست تو گویی که در مسجد است و آداب نماز بر پا می‌دارد.»[۱۶] صفی‌الدین بر آن شد که شرح دهد چگونه ملک الکامل از این امر خشمگین شد، اما به هر تقدیر مجبور گشت تا از رأی خویش عدول کند، اما انتقام خویش را از وی چنین بگرفت که از مصرش اخراج نمود. اما در رویایی دید که بوّابان دزوخ او را تهدید می‌کنند که به آتش خواهندش افکند. بعد از بیداری از وزیر خود خواست تا شیخ را باز گرداند.

چندین نکته را می‌توان از خلال این حکایت استخراج کرد. نخست، این مطلب شایان ذکر است که شیخ از مغرب به چنان جمعیتی پیوست و توانست فرامین سلطان را نقش بر آب کند. مطلب دوم که حائز اهمیت بیشتری است این است که حکایت

---

۱۶. رساله، ص۱۲۷-۱۲۶.

مزبور گواهی صادق بر خصومت میان مسیحیان و ملسمانان است و به خواسته‌های مسیحیان که ظاهراً از ملک الکامل تقاضا داشتند، اشاره دارد. حاکمان سلسلهٔ ایوبی فرا چشم مردم، خود را اهل تسامح نشان می‌دادند و در قبال اقلیت‌های ادیانِ مسیحی و یهودی بردباری به خرج می‌دادند.[۱۷] اما در عین حال باید به این حقیقت نیز اذعان داشت که آنان این سیاست خویش را همیشه محلوظ نمی‌داشتند و لااقلّ در همهٔ موضوعات رعایت نمی‌کردند. مسیحیان، و قبطیان بالاخص، مظنون به همکاری و جاسوسی با فرانک‌های دشمن بودند و در همان دوران به همین بهانه، قربانیِ کینه‌توزی فراوان مردم می‌شدند. بدیهی است که صرف تصادف به شمار نمی‌آید که این موج شورش‌های ضد مسیحی در اوج بحران دورهٔ سیاست مسالمت‌آمیزی ایوبیان مصادف گشت. از جمله این شورش‌هاست قضیهٔ سال ۶۱۵ق که دامیاط را فرانک‌ها محاصره کردند، واقعهٔ سالِ ۱۲۴۲/۶۴۰ زمانی که صلیبیون بر بیت اللحم یورش بردند، ماجرای سالِ ۱۲۵۰/۶۴۸ بعد از معاهده با لوئیس نهم ــ زمانی که بر طبق تذکرهٔ ابو شامه، مسیحیان نومیدانه از رویارویی با فتوحات اهل اسلام سر باز زدند.[۱۸] اما همانطور که سیوان E. Sivan به خوبی نشان داده است، سلطان مزبور هیچ حمایتی از این سه آشوب و بلوا از خود نشان نداد و در سال ۱۲۴۲م صالح ایوب حتی تصمیمات شدیدی بر علیه شورشیان و اهل بلوا اتخاذ کرد.[۱۹] عاقبت جالب است به نقشی نظر افکنیم که در خلال این قضایا، شیخ الشیوخ صدرالدین حمویه ایفاء کرد که البته مورد ثقهٔ ملک الکامل بود تا مردم را توجیه کند. آنان که به این موقعیت مهم شیخ الشیوخ اعتناء داشتند، او را بسیار نزدیک‌تر به کرسی قدرت و سیاست می‌دیدند تا آن

---

۱۷. بنگرید به E. Sivan در کتاب *Notes sur la situation des chretiens* a l'epoque ayyubide در مجلهٔ تاریخ دین، شمارهٔ ۱۷۲، اکتبر ـ دسامبر ۱۹۶۷، ص ۱۳۰-۱۱۷. و نیز کوهن در *L'Islam etles minorites confessionnelles* در مجلهٔ La talbe Ronde شمارهٔ ۱۲۶ جون ۱۰۵۸، ص ۶۹-۶۷.

۱۸. تراجم، ص ۱۸۴.

۱۹. Sivan در *L'Islam et la croisade*، پاریس، ۱۹۶۸، ص ۱۸۱. برای این سه شورش نیز بنگرید به مقالهٔ Sivan تحت عنوان *Notes sur la sitution des chretiens*، ص ۱۲۵ به بعد. در سال ۱۲۴۲ المالک الصالح با همان دغدغه‌ای روبرو گشت که ملک العادل با آن سر و کار داشت و بر طبق آن قاضی عزالدین کوشید تا کلیسایی را به مسجد مبدل سازد.

صوفیانی که عموم تصور می‌کردند که در محضر امیران حاضرند و اغلب ایشان را حاکمان شرقی به سمت سفارت به این سو و آن سو گسیل می‌داشتند. نکتهٔ قابل توجّه این است که در قرن سیزدهم میلادی این وظایف عمدتاً به ایرانیان احاله می‌شد: مانند شیخ سهروردی در بغداد که در موارد عدیده، خلیفه وی را به ماموریت‌های سیاسی عمده‌ای بر می‌گماشت و همین وظیفه را خاندان بنی حمویه در سوریه بر عهده داشتند.[۲۰] نخستین عضو این خاندان معروف ایرانی، مفتخر به دریافت عنوان عمادالدین عمر (حوالی ۱۱۸۱/۵۷۷ وفات) شد که به وسیلهٔ نورالدین به این مقام و منصب دست یافت؛ بعد از مرگش، فرزندش صدرالدین به این توفیق دست یافت ــ در ابتدا در دمشق و بعدها در مصر، یعنی جایی که ملک العادل او را به ریاست خانقاه سعیدالسعداء منصوب بداشت. وی در عین حال موفق به ایفاء نقش سفارت از جانب امیر مزبور گشت و در مواردی چند سفیر وی شد، یکی از این موارد، قضیهٔ ماموریت سیاسی او بود که الکامل به وی اعتماد کرد و عاقبت نیز در حوالی سال ۶۱۷-۶۱۶ ق وفات یافت.[۲۱] وی چهار پسر داشت که تحت عنوان اولاد الشیخ موسومند[۲۲] و جملگی مناصب مهمی در حکومت و لشکر به چنگ آورند. شایان ذکر است که به خاطر آریم یکی از ایشان فخرالدین یوسف، سفیر خاصّ ملک الکامل در دربار فردریک دوم بود که وظیفهٔ مذاکرات دربارهٔ پایان بخشیدن به محاصرهٔ اورشلیم را بر عهده داشت. یکبار دیگر به سال ۱۲۵۰/۶۴۸ مامور مدافعه از مصر بر علیه دسائس فرانک‌ها گشت.

افزون بر این نفوذِ تبارِ ایرانی در دل جامعهٔ ایوبی، باید با جریان عظیمی روبرو گردیم که به هیأت مهاجرت از جهان غرب اسلام به سوی شرق ظاهر شد. در حقیقت این دورهٔ خاصّ، شاهدی عادل بر افزایش نابهنگام مهاجرت مردم از اندلس و ممالک غربی به سوی شرق است. البته زیارت به مکه و حج بیت در همهٔ ایام سبب می‌شد تا خیلی از مهاجران و زائران از اطراف و اکناف به سوی سواحل دریای سرخ عزیمت

---

۲۰. لوپز، *Aspects de la vie religieuse a damas* ج ۱، ص ۲۵۲و ۲۸۵.
۲۱. دربارهٔ صدرالدین حمویه بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، اولاد شیخ.
۲۲. همان پیشین.

کنند، اما بر این رسم رائج نیز باید عاملِ اساسیِ دیگری را بیافزاییم و آن نهضت رکونکویستا است که همانطور که سابقاً معروض افتاد، اهالی اندلس را ترغیب به مهاجرت کرد. آنانی که عزم داشتند تا دیگر به وطن مالوف خویش باز نگردند (و البته بسیاری از مردم تصمیم داشتند مخالف این عمل کنند و به شهرهای مولد خویش مراجعت نمایند) کوشیدند در مملکت وسیع مصر بالاخص در اسکندریه مَأوی گیرند، یا هر جایی که به آنان خوشامد می‌گفتند، رحل اقامت افکنند. همان قسم که ابن جُبیر به هنگام دیدار خویش از این خطّه در زمان حکومت صلاح‌الدین نوشت: «یکی از امتیازات و مزایای این شهر ــ که این اعتبار خویش را در واقع باید مدیون سلطان لحاظ دارد ــ وفور مدارس و معاهدی علمی است که برای مردمی بنیان یافته است که مایل به بحث و تحقیق و فحص‌اند و یا پارسایانی هستند که از کشورهای بعید به اینجا پناه آورده‌اند. هر یک از آنان هر جا که بتواند مطابق با میل خویش بزید، سکنی می‌گیرد، و هر علمی راکه بخواهد، می‌تواند تحت ارشاد معلمانی سخت‌کوش بیاموزد و قادر است تمامی حوائج خویش را مرتفع سازد.»[۲۳] با تشویق و ترغیب و حمایت حکمرانان ایوبی معدودی از این مهاجران بر آن شدند تا خود را از مقام و رتبهٔ سنّتی برتر آرند و به مقامات بلندی نایل آیند. برای مثال این معنا در قضیهٔ ابوالخطاب بن دحیه (حوالی ۶۳۴/۱۲۳۷ وفات) صادق است که از اهالیِ بلنسیه یا والنسیا بود و سلطان العادل او را معلّمِ مخصوصِ فرزند خویش، ملک الکامل کرد که بعدها نیز به ریاست دار الحدیث شهر قاهره گماشته شد که خود الکامل بنیاد نهاد.[۲۴] همین قضیه در مورد ابن المُعطی که در قاهره به سال ۶۲۸/۱۲۳۱ وفات یافت[۲۵] و نیز

---

۲۳. در خصوصِ ترجمهٔ این بخش از ابن جبیر بنگرید به گودفری، د مومباینز Gudeffroy Demombynes، پاریس، ۱۹۴۹، رحله، ج ۱، ص ۴۲. برای همین قضایا در مصر و قاهره بنگرید به همان ماخذ، ص ۵۶.

۲۴. دربارهٔ ابن دحیه بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، همان.(مترجم فارسی باید بیافزاید که نام اصلی وی ابن دحیة بن عمر بن حسن بن جمیل الکلبی الذاتی (شاید دانی) بود که به لقب ذی النسبین شهرت داشت و مولدش اندلس به سال ۵۸۷ و وفاتش ۶۳۳ بود او را عمر بن حسن بن علی بن محمّد الجمیل بن فرح بن خلف بن قومس بن مزلال بن ملال نیز گفته‌اند و ملقب به ابوالخطاب بود. برگرفته از لغتنامهٔ دهخدا).

۲۵. همان.

معروف‌ترین شاگرد وی، یعنی ابن مالک (۶۷۲/۱۲۷۴ وفات) نویسندهٔ کتاب معروف الفیه صادق است.[۲۶] اما حضور آنان در محافل صوفیان محسوس‌تر است[۲۷]؛ کتاب الرساله اثر صفی‌الدین، امثلهٔ گوناگون و موثّری در این خصوص به دست می‌دهد زیرا در میان ۱۵۵ شیخی که در آن اسم برده می‌شود، ۳۳ نفر از مغرب و ۲۷ نفر از اندلس مهاجرت کرده‌اند و اغلبشان در مصر سکنی گرفتند. فارغ از اینکه جملگی شاگردان ابو مدین، ابو یعزا، ابن سیدَبون بودند (فقط این سه پیر طریقت مذکور گشتند) در اصل، تمامی به حلقات گستردهٔ فِرَق صوفیان در شرق پیوستند و بخصوص بر حسب نظام خانقاهی ربقهٔ شیوخی بر گردن انداختند که بعدها به نام طرائق معروف گشتند. برای مثال، نیازی نیست از نقشی که ابوالحسن شاذلی (۶۵۶/۱۲۵۸ وفات) ایفاء کرد، ذکری به میان آید، وی از جمله آنانی بود که بعد از تحمّلِ شکنجه و اذیت بسیار در تونس به مصر تبعید شد؛ یا به نقشی اشاره شود که ابن سَبعین، متوفّی به سال ۶۶۰ ق در مکه، یا شاگرد معروف ابن شوشتری، متوفّی در همان سال در شهر دامیاط، ایفاء کردند. به هر حال اکثر این مهاجران، بعد از گزاردن مراسم حجّ در مسیر خویش به مصر رسیدند و کوشیدند تا در همینجا باقی بمانند و البته قلیلی نیز سوریه را مأمن خویش گزیدند.[۲۸] در زمرهٔ این گروه باید ابن عربی را بر شمارد که در سال ۶۲۰ ق سوریه را به عنوان منزلِ نهایی خویش برگزید و افزون بر وی، باید شماری از شاگردان و تابعان وی را یاد کرد که در اینجا اقامت کردند، نظیر عَفیفُ‌الدین تِلِمسانی که در عین تَلمُّذ نزد ابن عربی، فرزند خواندهٔ ابن سَبعین نیز بود.[۲۹] در میان این جمع حاضران در سوریه باید از خاندان بزرگ برزالی سخن گفت (در اصل بربرهایی بودند که از اشبیلیه آمده بودند) و نیز باید از عضو خاندان منسوب به القرطبی یاد کرد.[۳۰] البته در سوریه بود که ابو الحسن الحرّالی صوفی نسبتاً مشهور مراکشی آخرین ایامِ حیات خویش را

---

۲۶. همان پیشین.

۲۷. دربارهٔ بحث در این خصوص بنگرید به مقدمهٔ گریل بر رساله، ص۱۹-۱۸.

۲۸. در مورد مهاجران اندلسی که در قرن سیزدهم به سوریه درآمدند، بنگرید به Pouzet: *Maghrebians* a Damasau VII/XIII siecle, B.E.O. XXVIII, 1975.

۲۹. فصل بعدی درباره شاگردان ابن عربی با جزئیات بیشتر روبرو خواهیم گشت.

۳۰. بنگرید به بخش سماع از فتوحات در تاریخ مؤلفات، شمارهٔ ۱۳۵.

گذرانید.[۳۱] الحرالی اصالتاً از مراکش بود و در پایان عمر خویش، به دلائلی که بر ما نامعلوم‌اند، مغرب را به سوی مشرق ترک گفت و بعد از اقامت کوتاهی در مصر، به سوریه شتافت، تفسیر وی از قرآن علی‌الظاهر مایهٔ خشم وفیر عزالدین بن عبدالسلام السُّلمی گشت که به همین علّت وی را به سال ۶۳۲ ق از دمشق اخراج کرد. وی عاقبت در حمه منزل گزید و در همان سالی وفات کرد که ابن عربی درگذشت. سوریه در عین حال موطن و مأمن تبعیدیان از جمله امیر ابوالحسن بن هود، پیرو مکتبِ سَبعینی بود که یهودیان و مصریان خواهان تعالیم و آموزه‌هایش بودند.[۳۲]

شیخ الحرالی که قربانی لجاجت‌های عزالدینِ فقیه شد، مثالی بسیار خوبی است از کشمکش‌ها و سوء تفاهماتی که گاهی میان صوفیانِ اهل غرب و فقهای شرقی بر پا می‌شد. در این خصوص نیاز داریم تا نظری به گزارش مشهور قُبرینی (۷۰۴/۱۳۰۴) افکنیم که می‌گوید ابن عربی در مصر محکوم به مرگ شد. «مردم مصر به سبب پاره‌ای مسائل خاص که بر زبان رانده بود، بر او سخت گرفتند و فتوای قتلش صادر بکردند، درست به همانگونه که با حلّاج رفتار کردند. اما این شیخ ابوالحسن علی بن ابی البصر فتح بن عبداللّه البجایه بود که میانجی گشت و او را از مهلکه به در برد.[۳۳] این تصویر از ابن عربی برای ما فرصت مناسبی فراهم می‌آورد که او را صاحب شطحیاتی دانیم که بر زبان می‌راند ــ شطح سخنانی وجدآمیز است که در اثر سُکر الهی حاصل آمده است و رازی است که افشاء می‌شود[۳۴] ــ و به همین سبب، فقهاء فتوای قتلش صادر کردند، نظیر آن جوانمردی که سه قرن قبل از وی، بر زبان، اَنَا الحقّ گفت و ماجرای او محل عبرت بسیار است. قبرینی ماوقع را باز می‌گوید اما شایان ذکر است که وی ــ به رغم

---

۳۱. او موضوع مقالهٔ مفصل قبرینی در عنوان الدرایه، نشر الجزیره، ۱۹۷۰، شمارهٔ۳۳، ص۱۴۷-۱۴۵ است که به وسیلهٔ درمنگهام به فرانسه نیز ترجمه شده است، *vie des saints musulmans* ص۲۸۸-۲۷۵. برای الحرالی بنگرید به Pouzet:Aspects de la vie religiouse a Damas، ج ۱، ص۲۵۸.

۳۲. برای ابن هود بنگرید به ماسینیون، مصائب، ج ۲، ص۳۲۴ دائرةالمعارف ویرایش ۲، شذرات ج ۴، ص۴۴۷-۴۴۶.

۳۳. عنوان الداریه، ص۱۵۹.

۳۴. قبرینی بر آن است به ما بگوید ابن عربی به شیخ بجایه گفته است سخنانی که افشاء کرده است، در زمرهٔ شطحات استکه در مقام جذبه گفته است.

آنکه نخستین تذکره‌نویسی است که این ماجرا را نقل نموده است ــ فراموش کرده است منابع موثق خویش را در این قضیه ثبت کند.[۳۵] مطلبی دیگر را باید ذکر کرد و آن غفلت وی از ذکر جزئیات و سهو و خطاهایی است که در این خصوص کرده است. برای مثال وی سال وفات ابن عربی را به جای ۶۳۸ ق، سال ۶۴۰ ق یاد می‌کند و این اشتباهی مُهلک است زیرا جملهٔ ارباب تذکره به جزء ابن ابار[۳۶] تاریخ وفات ابن عربی را همان ۶۳۸ ق می‌دانند. حتی گاهی اوقات در بیانِ ماه دقیق نیز گفته‌ها وی با سایر منابع مطابق نیست. وی دو بار اظهار می‌دارد که ابن سُراقه، محضر ابن عربی را درک کرده است[۳۷]: ادعایی که لااقل باید گفت، بسی حیرت‌آور است و هیچ نویسندهٔ دیگری جز او چنین نگفته است. احتمالاً ما در اینجا نشانه‌هایی از مشاجراتی را می‌یابیم که میان ابن عربی و ابن سُراقه فقیه و صوفی مشهور (۱۲۶۴/۶۶۲ وفات) جریان داشته است و این شخص معاصر با ابن عربی و هم لقب با وی (محیی‌الدین) و هم کنیه با او (ابوبکر) بوده است. ابن سراقه در اصل از اهالی شاطبی است که به شرق هجرت کرد و در ابتدای مهاجرت خویش در سوریه می‌زیست و در اینجا رئیس البهیه در دارالحدیث حلب شد و البته بعداً نیز در مصر، میان سال‌های ۶۵۶ تا ۶۶۰ قمری به ریاست دارالحدیث قاهره نایل گشت.[۳۸] به علاوه اتّفاقاً می‌دانیم ابن سراقه در خلال حکایتی که برخی از نویسندگان، اندکی بعد نوشتند، با ابن عربی ارتباط یافت، بالاخص آن قصه‌ای که شرح می‌دهد ابن عربی روزی به صراحت به ابن سرادقه گفت، چگونه هر دو آنان، دمشق را از طریق باب‌الفرادیس ترک گفتند: «تو گویی که بعد از هزاران سال چنان اتفاق افتاد که ابن عربی و ابن سراقه از یک باب و به یک نحو شهر را ترک گفتند.»[۳۹] افزون بر این، سَخاوی (۱۴۹۷/۹۰۲ وفات) به ما می‌گوید ابن سراقه

---

۳۵. سایر نویسندگان بعدی که ماجرا را ذکر کردند تنها در پی قبرینی رفتند و تا امروز این سنت بر قرار بوده است و قبرینی تنها منبع این قضیه به شمار می‌رود.

۳۶. تکمله نشر کودرا، ۱۰۲۳ که در آنجا ابن ابار نیز تاریخ ۶۴۰ را یاد می‌کند و در این مورد استثنایی او در پی قبرینی رفته است.

۳۷. عنوان، ص ۵۶ و ۱۵۸.

۳۸. عنوان، ص ۱۵۶ و ۵۶.

۳۹. برای مثال وفیات ج ۴، ص ۱۷۵ و سخاوی، القول المنبی، نسخهٔ خطی برلین ۲۸۴۹ سال ۷۹۰ ص ۲۵۰-۱ باب الفرادیس یکی از دروازه‌های اصلی دمشق بود که در شمال شهر قرار داشت.

که بر حسب صدفه می‌دانیم با صوفیان خصوصاً با سهروردی خصومت داشت، معاصر و مصاحب شیخ الاکبر نیز بوده است.[۴۰] آنچه که مهمّ است، ولو آنکه ظاهراً ادنی اشاره‌ای به ابن سراقه در آثار ابن عربی وجود ندارد، این است که در دو بخش سماع مأخوذ از فتوحات به این ماجرا اشاره شده است می‌دانیم که برخی از فصول این کتاب را ابن سراقه در حلب به سال ۶۳۹ق تحت هدایت اسماعیل بن سودکین خوانده بود.[۴۱] این نکات قابل توجّه‌اند و می‌توان گفت که اشتباه قبرینی دربارهٔ تاریخ وفات ابن عربی و اعتراف ابن سراقه در مورد خود، گواهی است بر بی اعتباری آن، و عجبا که این اشتباهات هنوز نیز به وسیلهٔ بسیاری تکرار می‌شود. نخست و پیش از همه، سکوت خود ابن عربی در این خصوص است. اگر چنین حادثهٔ حزن‌آوری در واقع رخ داده بود، بسی دشوار است تصور کنیم که وی از ذکر ماجرا غفلت کرده باشد، خصوصاً ابن عربی که با دقّت موفور از تصلّبِ فقهاء حرف‌ها داشت. اما بسیار حیرت‌انگیز است که ادنی اشاره‌ای به هیچیک از این برهه‌های خاص وقایع نه در خود مرقومات ابن عربی و نه در سایر آثار شاگردان و تابعانش وجود ندارد، درست به همانگونه که ابن عربی علی الظاهر هرگز از مُنجیِ خویش در این ماجرای فرضی، یعنی شیخ علی ابن نصر البجایه[۴۲] یادی نکرده است، اگر چه نباید این احتمال را نادیده گرفت که این دو تن، هر دو، یکدیگر را دیده باشند، در واقع این ابن اَبّار (۶۵۷/۱۲۵۹ وفات) است که اظهار می‌دارد شیخ علی بن نصر البجایه اجازهٔ نقل از صحیح مُسلم را در شوال ۶۰۶ق به ابن عربی داده است.[۴۳] در اینجا باید نکتهٔ دیگری نیز افزود و آن این است که نگاه منتقدانهٔ شدیدِ ابن عربی بر آن دسته از مشایخی که به هنگام وفود به مقام سکر و جذبه، مدّعی الهامات و شطحات بودند[۴۴]، بسیار ناسازگار است با این باور که خود

---

۴۰. القول المنبی، نسخهٔ خطی، ص۹۲.

۴۱. تاریخ المولفات، بخش، سماع، شمارهٔ ۶۳ و ۶۴.

۴۲. دربارهٔ شیخ علی بن نصر البجایه بنگرید به مقاله در عنوان، ص۱۴۴-۱۴۲، و نیل، ص۲۰۲ و تکمله بخش ۱۹۲۳.

۴۳. تکمله، پیشین.

۴۴. برای مثال بنگرید به اصطلاحات الصوفیه، ص۱۶، که در آنجا ابن عربی بیان می‌دارد شطح ظهوری است که به جنون می‌ماند و این اوصاف هرگز در مردان طریقت که حائز درک روحانی و الهی‌اند ظاهر نمی‌شود.

وی نیز مدّعی همان حالات بوده است، و حتی بیش از این، به سبب این حالات بر شیخ بجایه تفاخر هم کرده باشد: زیرا بر طبق گفتهٔ قبرینی فرض این بود که باید ابن عربی به تحسین و تعدیل رفتار خود کوشد «زیرا این رفتار و گفتار ناشی از غلبهٔ سکر و جذباتی بوده است که در آن حالت بودم و از آن شخص که به سکر دچار است، نباید توقعّ صحو داشت.»

جملهٔ این عوامل بدانجا می‌انجامد که باید در صحّتِ گفتار مزبور شک کرد، لااقل بدان صورت که در عنوان الدرایه گزارش شده است. قصد نیست بگوییم در خلال دوران اقامت ابن عربی در قاهره وی با برخی از فقهای فتنه‌گر شهر در تعارض نیفتاده است. به هر تقدیر شاید بسی بهتر آن باشد که از نقل نحوهٔ ارتباط میان این گفته‌ها و افسانه‌ها بگذریم که بر طبق یکی از آنها که به زودی بر آن نظر خواهیم داشت، معلوم می‌شود ابن عربی در سوریه مُرد، زیرا روزی این کلمه بر زبان راند: «ربّک تحت رِجلِک».

سفر به مرکز ارض

ما مبدء حرکت ابن عربی را در سفر به سوی شرق می‌دانیم: تونس. به علاوه، بر مقصد وی واقفیم: قاهره. اما از منازل و توقف‌ها و مراحل سفر وی از جایی به جای دیگر هیچ اطّلاعی نداریم، یعنی اطّلاعاتی که ارزشمند و قابل وصول باشد، در دست نداریم. اگرچه ابن عربی غالباً به رویارویی‌ها خویش در طی حوادث و وقایعِ سفرِ حیرت‌انگیز خویش، اشاراتی موجز و مختصر دارد، اما علی‌الظّاهر تمایل نداشت تا وقایع خاصّ سفر را به ذکر جزئیات برای ما بازگوید که البته می‌توانست نوری تابان بر جای‌هایی افکند که وی از آنها عبور می‌کرد. حتی او به ما نمی‌گوید که سفر خویش را از طریق دریا ادامه داده است یا از راه خشکی. ابن عربی در فقره‌ای از کتاب فتوحات اظهار می‌دارد سفر از طریق برّ امن‌تر از بحر است، البته با اعتناء به آن کریمهٔ قرآنی که برّ و بحر در آن یاد شده است[۴۵]؛ از این معنا شخص می‌تواند به خوبی به این نتیجه رسد

---

۴۵. فتوحات، ج ۱، ص ۵۶۲ و نقل از قرآن ۲۲/۱۰۱.

که وی در مورد خویش حکم کرده است، اما هنوز سکوت وی دربارهٔ موضوعِ مانحن فیه، به این فرض متمایل است که در این حالت خاص وی از طریق خشکی سفر خود را به انجام نبرده باشد. این تصوّر دشوار است که وی در جملهٔ آثار خویش هیچ نشانی از منازلی که در این راه پیموده است، به دست نداده است؛ اما می‌توان گفت از شهرهایی عبور کرده است که علی القاعده تمامی کاروان‌های حجّ آنها را می‌پیمودند. این راه همانی است که ابن بَطوطه اندک زمانی بعد، یعنی حدود یک قرن دیگر، همان را پیمود و در سفرنامهٔ خویش، در بدو کتاب خود، الرحله از آنها یاد کرده است[۴۶]: سوئز، سفاقس، قابس، طرابلس، مصراته. مقبول‌ترین فرضیه می‌تواند این باشد که سفر ابن عربی بسیار کوتاه بود و به وسیلهٔ یکی از کشتی‌هایی صورت گرفته است که در آن روزگارن، فقط در سواحل مدیترانه بین آفریقا و اسکندریه تردد می‌کردند.[۴۷] شاید اگر متن کتاب الرحله[۴۸] راکه در رسالهٔ اجازه (شمارهٔ۷۷) و نیز رسالهٔ فهرست (شمارهٔ ۷۲) به آن اشاره شده است، در اختیار می‌داشتیم، اندکی بهتر می‌توانستیم از این جریانات خبر گیریم. بر طبق مطالب رسالهٔ فهرست، این اثر، شامل مراحل و جزئیات سفر وی بوده است؛ اما شوربختانه تاکنون، هنوز اثری از آن در هیج کتابخانه‌ای به دست نیامده است.

ابن عربی در ورود به شهر فُسطاط پا به خاک مصر گذاشت، که در آن ایام، ۲-۱۲۰۱/۵۹۸ نزدیک قاهره قرار داشت و در اثر قحطی و خشکسالی چنان ویران شده بود که هرگز به خود یاد نداشت و بسیاری از مردمش به خاک مرگ فرو غلطیده بودند. بر طبق گفتهٔ مورّخان در اثر این خشکسالی که حوالی سال ۵۹۸-۵۹۷ ق رخ داد، سه‌چهارم مردم از پای درافتادند.[۴۹] بی تردید قدری اغراق در این تصویرگری به کار رفته است، اما می‌تواند به خوبی حدود فاجعه و مصیبت را نشان دهد. تذکره‌نویس معروف اهل سوریه، ابو شامه (۱۲۶۱/۶۶۰ وفات) شرح می‌دهد که چطور مصریان،

---

۴۶. ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمهٔ دفرمری و سانگویتی، ص۲۳۷.

۴۷. ابن عربی به اختصار به اقامت کوتاه خویش در اسکندریه اشاره‌ای مجمل دارد، فتوحات ج ۲، ص۴۲۵.

۴۸. عثمان یحیی، تاریخ المولفات، بخش۶۰۳.

۴۹. ابو شامه، سال ۵۹۷، ص ۲۰-۱۹؛ ابن عماد، شذرات سال۵۹۷ ج ۴، ص۳۲۸.

گروه گروه به مغرب، به سوریه، به حجاز، به یمن هجرت می‌کردند تا از فلاکت رهایی یابند. وی می‌افزاید آنانی که قادر نبودند آنجا را ترک گویند، مجبور شدند یکدیگر را بخورند. «در آن ایام بسی رایج بود که شخصی بهترین دوست و صمیمی‌ترین یار خویش را برای شام به منزل خود، مهمان کند و بعد در طی ضیافت، سر از تنش می‌برید و او را می‌خورد. همین کار را با طبیبان می‌کردند: مردم پزشکی را به بهانهٔ مداوای مریضی به خانهٔ خویش می‌کشاندند و او را می‌کشتند و می‌خوردند.»[۵۰] در کنار این سند ارزشمند و البته حزن‌انگیز، گزارشی از خود ابن عربی در اختیار داریم که حاکی از واکنش دوستش، ابوالعباس احمد الحریری (یا الحراری) بود که به هنگامِ دیدنِ جنازه‌های بر خاک غلطیده، در وی پدید آمد. «ابو العباس روزی راه می‌سپرد و کودکانی خردسال و شیرخوار دید که از گرسنگی رو به مرگ داشتند. مناجات کرد: ای خدای من این چیست؟ ندایش در رسید: ای بندهٔ من آیا تا کنون ضایعت کرده‌ام؟ عرض کردم: نه! فرمود: پس بر کار خدا اعتراض مکن! این کودکانی که می‌بینی، فرزندان زنا و فحشایند، اینان قومی‌اند که فرامین و احکام من را بیهوده گرفتند؛ من نیز مجازات شایستهٔ ایشان را بر آنان جاری ساختم، در خود، از این در اندیشه مباش. ابوالعباس از این گذشت و به آنچه بر این خلق می‌رفت، راضی شد و او را از این گونه گفت و گوها، بسیار بود.»[۵۱]

ابو العباس الحریری[۵۲] (۶۱۶/۱۲۱۹ وفات) برادری به نام محمّد الخَیّاط داشت، شخصی که ابن عربی به هنگام طفولیت از وی قرآن بیاموخت و به وی وعده کرده بود

---

۵۰. تراجم، ص ۱۹.

۵۱. روح‌القدس، ص ۹۵ و صوفیان اندلسی، ص ۹۴ (متن: فمشی یوما فرای الاطفال الصغار الرضیع یموتون جوعا فقال یا رب ما هذا فنودی یا عبدی هل ضیعتک قط؟ قلت لا! قال فلا تعترض! هولاء الاطفال الذین رایتهم اولاد الزنا هولاءهم قوم عطلوا حدودی فاقمت علیهم حدودی فلا یکن فی نفسک من ذلک، ثم سری عنه فبقی راضیا بتلک الحالة للخلق و عنده من هذه المخاطبات کثیر.م)

۵۲. دربارهٔ شرح حال ابوالعباس الحریری بنگرید به صفی‌الدین ابو منصور، رساله، ص ۱۱۰-۸۳، و کتابشناسی آن، ص ۲۰۹ و نیز لویی ماسینیون، *Opera minera* ج ۳، ص ۲۶۰؛ ابن عربی، فتوحات، ج ۱، ۲۷۶ و ۴۱۰ و ج ۲، ص ۵۲۹ و محاضرة ج ۲، ص ۳۱ و عثمان یحیی، تاریخ مؤلفات، شمارهٔ ۶۳۹ بخش سماع، ۹ و سماع ۱.

که روزی بار دیگر به مصاحبتش رسد. این دو برادر در اشبیلیه منزلی داشتند که راهی به خانهٔ خانوادهٔ ابن عربی داشت. هر دو، به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ اندلس را ترک گفتند تا به حجّ روند و به ناچار در قاهره منزل کردند و در اینجا بود که ابوالعباس مدّتی را به مصاحبت شیخ القرشی (۵۹۹/۱۲۰۳ وفات) اختیار کرد. او شخصاً آموزگار صفیُّ‌الدین بن منصور بود و از این جهت مدیون اثر ارزشمند وی، رساله، هستیم که بارها پیش از این بدان استناد کردیم. بر طبق اطلاعاتی که ابن عربی از این دو برادر در کتاب روح‌القدس به دست می‌دهد به این وصف می‌رسیم ـ که شاید اشتباه باشد ـ وی اولویتی برای محمّد بن الخیاط قائل بود. «اما ابو عبداللّه بسیار زودتر از برادر خویش به طریقت داخل شد و مادری داشت که احترامش می‌کرد و همیشه قائم به خدمتش بود تا آنکه مادر بمُرد و خوف بر وی غالب شد تا چون نماز گزارد و توانست به گوش قلب بشنود.... وی در مصائب، طاقت بسیار داشت و به رنج‌ها حلیم بود و رویاهای صادقه می‌دید و شب‌ها بیداری می‌کشید و روزها صائم بود و هرگز او را فارغ از خویشتن نمی‌یافتی.... شخصاً به خدمت فقیران می‌پرداخت و طعام و لباس بر ایشان ایثار می‌کرد و بسیار مهربان و بخشنده و گشاده دست بود و به خردسالان به غایت مهربانی می‌کرد... و به این صفت همیشه قائم بود که او را ترک کردم؛ اما اینک که او را بار دیگر دیدم، به همان خُلق و خو یافتم.» [۵۳] در عین حال ابن عربی به تمجید از شیخ الحریری می‌پردازد: «او جامع فضائل بود و از رذائل پرهیز داشت... او از جمله آنان بود که از وراء حجاب به ایشان ندا می‌رسد، اهل مجاهده و ریاضت بود و به دیگران، بسیار یاری می‌رساند؛ اَخلاقِ نیک داشت و معاشری مناسب بود و با مردم بردباری می‌کرد و پسند خدا را معمول می‌داشت و با ناپسند خدا می‌ستیزید.... او همیشه چنان به خدمت برادر می‌پرداخت که از عهدهٔ دیگری خارج بود، هر آنچه

---

۵۳. روح‌القدس، ص۹۳؛ صوفیان اندلسی، ص۹۳-۹۲. (متن: اما ابوعبداللّه فرجع الی الطریق قبل اخیه بزمن طویل و کانت له والدة و کان بارا بها لزم خدمتها حتی ماتت غلب علیه الخوف حتی اذا صلی یسمع لقلبه... و کان یحتمل الاذی و یکف جفاه صدوق الرویا کثیر النجوی لیلة قائم و نهاره صائم لا تجده فارغا.... کان یخدم الفقراء بنفسه و یوثرهم بالطعام و اللباس و کان رحیما عطوفا و رؤفا شفیقا یرحم الصغیر.. و علی هذا فارقته و علی هذا وجدته الان.م)

کرامت که به بردار رسید، به برکت او بود.»[۵۴] به هر حال دو متنِ مهم ــ یکی نوشتهٔ ابن عربی و دیگری صفیُّ‌الدین، شاگرد شیخ الحریری ــ نشان می‌دهند که نوعی تمایل یا ترجیح بر فقدان مصاحبت وجود داشت که به نظر می‌آید، اختلافی میان دو آموزگار اندلسی پدید آورده باشد. متن ابن عربی را می‌توان در فصل ۵۲ از فتوحات یافت که عنوانش «فی معرفة السَّبَب الذی یهرب منه الکاشِف اِلی عالَمِ الشَّهادة اذا اَبصره» است. شیخ الاکبر در این نوشته تشریح می‌نماید که فقط او بود که واردِ الهی را در مقامِ کاملِ عبودیت یا منزل عبد، تکریم می‌کرد و حال آنکه شایستهٔ ربوبیت بود؛ از سوی دیگر، شخصی که در وی ادنی شائبهٔ ربوبیت باشد، در رجوع به عالم حُسن و دلدادگی، بی‌ترس از فرو نهادنِ ربوبیت، تعجیل می‌نماید. وی تأکید می‌کند که این در مورد ابوالعباس الحریری مصداق داشت. «او چنان بود که به سرعت به عالم حسّ، با اهتزاز و اضطراب باز می‌گشت. من وی را عتاب می‌کردم و در این خصوص او را هشدار می‌دادم و وی گفت: می‌ترسم و خوف دارم به سبب آنچه دیدم، بی چشم گردم و اگر بیچاره می‌دانست که او حتی اگر از موادّ، فارق آید، نفس به مقرّ خویش باز خواهد گشت و این عین او یعنی عین بنده است.»[۵۵] پُر واضح است که از نظر ابن عربی مقام الحریری بسیار دور از کمال بود؛ و باید این نکته را به خاطر داشت که از نظر ابن عربی کمال و درک کامل عبودیت، ذروهٔ مقام ولایت است. از چشم‌اندازِ دیگری باید پذیرفت که خود الحریری ظاهراً تکریم و احترامی بسیار برای ابن عربی قائل بود. به هر تقدیر، به نظر می‌آید این مطلب کیفیتِ ماجرایی را بیان می‌دارد که باید در سایهٔ آن، سکوتِ یاد شده در قبل را تعبیر کنیم، آن هم، به مددِ سلسله‌ای از نامه هایی که

---

۵۴. روح‌القدس، ص ۹۴؛ صوفیان اندلسی، ص ۹۳ (متن: فجمع الفضائل و اجتنب الرذائل... هو ممن ینادی من وراء حجاب قوی المجاهدة کثیر المساعدة و طیء الاخلاق حسن المعاشرة سمح الخلیقة موافق فیما یرضی اللّه مخالف لما لم یرض اللّه.... لزم خدمة اخیه لم یخدم غیره فلک ما هو فیه من برکة اخیه.م)

۵۵. فتوحات ج ۱، ص ۲۷۶ (مترجم فارسی باید بیافزاید که نویسنده ارجاعش به فتوحات ج ۲، ص ۲۷۶ است که اشتباه بود و مترجم تصحیح کرد، متن: فانه کان اذا اخذ سریع الرجوع الی حسه باهتزاز و اضطراب فکنت اعتبه و اقول له فی ذلک فیقول اخاف و اجبن من عدم عینی لما اراه ولو علم المسکین انه لو فارق المواد رجع النفس الی مستقره و هو عینه ای عین عبده! م)

صفیُّ‌الدین به دست داده است. «شیخ مُحیی‌الدین ابن عربی برای الحریری نامه‌ای از دمشق فرستاد: ای برادر، به من دربارهٔ فتوحاتِ روحانیِ متعدّدِ خویش باز گو. شیخ الحریری پاسخ زیر را بر من املاء کرد: واقعه‌ها رخ داد اما با اینکه شهودی بس روشن بود، توصیفش غیرممکن است. ابن عربی بار دیگر به وی نوشت: ای نادرهٔ وجود، از طریق باطن من این فتوحات را به من باز گو. از نظر شیخ این فرمانی قاطع بود و به من پاسخ زیر را املاء کرد: من محفلی از اولیاء دیدم دو تن از آنان در مرکز ایشان ایستاده بودند، شیخ ابوالحسن ابن الصَّباغ و یک نفر اندلسی. به من گفتند که یکی از این دو تن قُطب عالَم است. دچار حیرت گشتم و با خود می‌گفتم که کدامیک از این دوتن می‌تواند قطب باشد. ناگهان نشانی از غیب رسید و هر دو به خاک افتادند. به سِرّم ندا رسید که نخستینِ این دو که سَر خویش از خاک برگیرد، همان قطب است. اندلسی بود که سر خویش بر افراشت و من او را شناختم، خود را به وی نشان دادم ـــ و بی آنکه حرفی گفته شود و شنیده آید ـــ از وی سوالی پرسیدم که به سادگی به مدد یک نَفَس، پاسخم داد. سپس فرا چشمِ اَولیایی که ایستاده و حلقه‌ای ساخته بودند، بلند گشتم و هر یک از آنان، فراخور حال خویش به من علمی مرحمت کرد. ای برادر اگر تو از آنجا برتر آیی، من نیز تو را از مصر پاسخ خواهم گفت.»[۵۶]

اگر چه فُسطاط نخستین شهری بود که مسلمانان بعد از فتح مصر به سال ۶۴۱/۲۰ بنا کردند، اما شهر قاهره بسیار دیرتر ساخته شد و آنهم به فرمان خلیفهٔ فاطمی، المُعزّ، یعنی در سال ۹۶۹/۳۵۸ تاسیس شد. اما این صلاح‌الدین بود که به عنوان سلطانی که با تهدید فرانک‌های کینه‌توز روبرو بود، دستور داد تا دیواری بلند گرد شهر فسطاطِ مصر و قاهره بنا کنند که این باعث شد که این دو، یکپارچه شود.[۵۷] شهر قاهره افزون بر آنکه به سبب مدارس گوناگون و بیمارستان بزرگ شهر ـــ که بر طبق گفتهٔ ابن جُبیر مکانی تمام عیار و کامل می‌نمود[۵۸] ـــ به سبب خانقاه معروف سَعدُ السُّعداء[۵۹] وامدارِ

---

۵۶. صفی‌الدین، رساله، ص۱۰۸-۱۰۷.

۵۷- بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، فسطاط قاهره، ابن جبیر، رحله ،ج ۱، ص۵۵. که تاکید دارد کار ساختن دیوار به وسیلهٔ اسرای مسیحی انجام یافت.

۵۸. همان.

۵۹. بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، خانقاه.

توجّهات صلاح‌الدین بود و این خانقاه به تمامی زائرانی که از ممالک بعیده به آنجا می‌آمدند، از جمله شخص ابن عربی، خوشامد می‌گفت و وی در آنجا به مدت طولانی اقامت کرد.[۶۰] نخستین برخورد ابن عربی با شرق چندان خوشایند نبود: شیخی از اِربِل قصد داشت تا به شیخ الاکبر ثابت کند که در جهانِ غربِ اسلامی هیچ صوفیِ نامداری که شایان ذکر باشد، وجود ندارد. پاسخ ابن عربی به این اتّهام دو سال بعد، به صورت تدوین کتاب روح‌القدس ظاهر شد که آن را در مکه نگاشت. نیک بختانه وی به زودی دو تن از یارانش، یعنی احمد الحریری و محمّد الخیاط، برادر الحریری را در آنجا پیدا کرد و ماه رمضان سال ۵۹۸/۱۲۰۲ را در مصاحبت آنان گذرانید.[۶۱] جملگی تصمیم سفر به مکه و انجام فریضهٔ حج را در سر داشتند، اما محمّد به بیماری شدیدی گرفتار آمد ـ بدون شک وی قربانی طاعون شد ـ که برادرِ دیگر نمی‌توانست خود را راضی کند تا برادرِ خود را به این حال رها سازد.[۶۲] لذا ابن عربی به نظر می‌رسد باید به تنهایی و در مصاحبت بدر الحبشی مصر را ترک گفته باشد: مصاحب دیگر وی، محمّد الحصار که او را با خود از شهر فاس آورده بود، در مصر وفات یافت.[۶۳]

حیرت‌آورترین نکته این است که ابن عربی بعد از ترکِ دوستان خود در قاهره به تاریخ شوال ۵۹۸ق، پیش از آنکه به حجاز در آید، به فلسطین یا ارض موعود عزیمت کرد. وی دو بار در نامه‌اش به شیخ عبدالعزیز المهدوی به این قضیه اشاره کرده است[۶۴] و تأکید می‌نماید وی نخست به شهر حَبرون در آمد و راست به زیارت مقبرهٔ حضرت ابراهیم شتافت و بعد به اورشلیم رفت و در مسجد الاقصی نماز گزارد. وی بعد از این، سفر خویش را به سوی مدینه ادامه داد، جایی که حضرت رسول (ص) را گرامی بداشت و عاقبت به مکه داخل شد. ابن عربی مسیری را که از قاهره تا اورشلیم پی گرفت، بی شک همان مسیر مرسومی بوده است که یک قرن بعد، ابن بَطوطه از آنها

---

۶۰. روح‌القدس، مقدمه، ص۲۷-۲۶.
۶۱. روح‌القدس، ص۹۳.
۶۲. همان، صفی‌الدین، رساله، ص۹۲-۹۱.
۶۳. فتوحات ج ۲، ص۴۳۶.
۶۴. روح‌القدس، ص۹۵ و فتوحات ج ۱، ص ۱۰.

گذشته بود: بیلباس، صلاحیه، قاطیه، العریش، قزه، حبرون.[٦٥] نمی‌توان به یقین فهمید که ابن عربی سفر از اورشلیم تا مکه را پیاده طی کرده است یا خیر؛ اما به لطفِ یک کلمهٔ مندرج در کتابِ روح‌القدس می‌توان حدس زد که وی باید پیاده رفته باشد زیرا در آنجا از کلمهٔ «مشی» برای این سفرِ خویش استفاده کرده است.[٦٦] قضیه به هر شکلی که باشد، احتمال بسیار است که وی در اورشلیم به کاروانیانی پیوست، که قصد حجّ داشتند (زیرا این موقع از سال، فصل حج بود) اگر بپذیریم که قصد وی این بود که در اواخر ذوالقعده و یا اوایل ذو الحجّه به مکه رسد و فریضهٔ حج گزارد.

چرا ابن عربی به جای آنکه مستقیم از قاهره به مکه سفر کند، در ابتدا به ارض اقدس یا فلسطین در آمد؟ چرا وی نظیر بسیاری از زوّار دیگر که از قاهره عزم مکه داشتند، از مسیر رودخانهٔ نیل و قوس ساحل به بندر عیدب در نیامد و با عبور از دریای سرخ به سوی جده نرفت؟[٦٧] در اینجا می‌توان دو توضیح برای این تغییرِ مسیرِ غیرعادی در نظر گرفت. از سویی به ملاحظات کلّی ناظر شد و به ناامنیِ راه‌ها و دزدان و قُطاعُ الطریق اشاره کرد که در این تصمیم دخیل بودند، چنانکه ابن بطوطه نیز مجبور شد در سفر خویش به ادیبون رود؛[٦٨] یا آنکه از سوی دیگر، به دلایلی روحانی گرایش به چنین کاری یافت. به عبارت دیگر یا ابن عربی از سر اختیار عزم کرد تا از طریق فلسطین و حبرون به اروشلیم رود و بعد، سفر خویش را به مکهٔ معظّمه ادامه دهد، یا آنکه تحت عوامل روحانی و درونی مجبور شد به چنین کاری دست یازد. تا سَندِ روشنی که این فرضیهٔ دوم را ثابت کند، به دست نیاید، باید به فرضیه اوّل اعتناء و اکتفاء کنیم تا ترجیح بلا مرجح پیش نیاید.

اگر ناامنی راه‌ها در انتخاب وی، امری شخصی به نظر آید، اما باید به مدد سیرهٔ نبوی بر ادای یک توضیح در این خصوص نظری افکنیم: شاید جواب این معمّا در سمبولیسمِ معراج نهفته باشد و ابن عربی به متابعت نمونهٔ ازلی و باطنی از حضرت محمّد چنین کرده است. در واقع، ارتباط‌ها و انطباق‌های بسیار فراوانی میان مقامات

---

۶۵. ابن بطوطه، سفرنامه، ص۱۱۴–۱۱۱. ۶۶. روح‌القدس، ص۹۳.
۶۷. برای مسیر این سفر بنگرید به ابن جبیر، رحله، ج ۱، ص۸۵–۶۳.
۶۸. ابن بطوطه، سفرنامه، ص۱۱۱–۱۱۰.

و منازلِ سفرِ معراجِ نبوی و منازل و مسیرهایی که ابن عربی در پیش گرفت، وجود دارد که غیرممکن است که بتوان از اهتمام در فهم آن و کشف اسرارش خویشتنداری کرد؛ سفر دوم باید به لطف اصطلاحات سفر اوّل معلوم آید. از این چشم‌انداز به سختی می‌توان از فرو افتادن به انطباق و توازی این دو معراج تن زد. از سویی برهه‌هایی که ابن عربی از اَوانِ تعهدات خویش در اندلس عیان کرد و تعقیب نمود تا عاقبت در سال ۱۲۰۱/۵۹۸ به شرق در آمد، و از سوی دیگر، گذر از هفت آسمان و افلاک سبعه که در معراج نبوی ذکر شده است. می‌دانیم که آخرین آسمان، ملکوتِ ابراهیم است که ابن عربی نیز در حبرون به مدفن وی شتافت تا احترامات فائقهٔ خویش را تقدیم وی دارد، قبل از آنکه به مدینةُ‌النّبی در آید و عاقبت، به بیت اللّه داخل گردد. این مرحلهٔ آخر، یعنی وفود به بیت اللّه، یادآورِ مقامِ وصول است که ورود الی اللّه و ذروه علیای معراج به شمار می‌آید؛ در واقع این مرحلهٔ مورد نظر توام با شماری از حوادث خطیر و برجسته است که به زودی به کشف آن نایل خواهیم گشت. و بالاخره مرحلهٔ نهایی زندگی ابن عربی قرار دارد که از سال ۶۰۰ ق تا خاتمهٔ حیاتش به سال ۶۳۸ ق ادامه یافت و وی در این دوره خود را وقف بسط و تعلیم آموزه‌های خویش کرد، خواه به صورت شفاهی به شاگردان و تابعان خویش و خواه آنکه آنها را به قید کتابت در آورد، این دوره قابل مقایسه است با رجوع به عالم خلق یا مخلوقات که منزل نهایی معراج نبوی بود.

خواه مسیرِ جغرافیایی ابن عربی منطبق با سفر روحانی‌اش در تأسّی به قُدوهٔ حسنه، حضرت رسول بوده باشد یا نه، حقیقت این است که وی در خاتمهٔ سفر خود از غرب به سوی شرق به قلب عالم، امُّ القری داخل شد. دراینجا بود که آخرین عمل در جلوس ابن عربی بر اریکهٔ ولایت در ماه حجّ به سال ۵۹۸ ق محقّق شد. وقایع پیشین به طور یقین وی را مهیای چنین وظیفهٔ خطیری کرده بود، اما آنها تنها علائمِ بشارتی بودند که به صُوَرِ گوناگون تعبیر می‌شد. اما اینجا و اینک، پیغامِ الهی بسی روشن و شفاف بود و هیچ ابهامی در خود نداشت. در «ارض اللّه الواسعه» در کنار عالَمُ الخیال در ملازمت خاتم ولایت عامّه، حضرت عیسی، ابن عربی دریافت که به ختم ولایت محمّدیه نایل آمده است و این اکمل میراث نبوی بود: او بود که ولایت محمّدیه در وی

به کامل‌ترین نحو و عام‌ترین شکل خود، تنها یکبار در تاریخِ عالَم، جلوه کرد و ظاهر شد، او خاتمُ‌الولایه بود. «حضرت رسول را در ارض الخیال، غریب و نادرُالوصول یافتم که در وادی حیرت مقیم بود. انبیاء اطرافش بگرفته و قائم ایستاده بودند؛ امّتش که خَیرُالاُمَم است (قرآن۳/۱۰۶) گرد وی را بگرفتند؛ ملائکهٔ عرش دورش قائم بودند و مقامش می‌ستودند و سایر ملائکه نیز جملهٔ اعمال را بر وی عرض می‌داشتند. ابوبکر صدّیق در یمین و عُمَر فاروق در یسارش بود. ختم عیسوی در مقابل حضرتش قرار داشت و با حضرت دربارهٔ تاریخِ زنان سخن می‌گفت؛ در همان موقع، علیّ رحمةُ اللّه علیه، سخنان وی را برای رسول ترجمه می‌کرد و عثمان ذی النُّورَین لباس وحدت و خدمت بر تن داشت.[۶۹] ... آنگه حضرت رسول مرا دید که در پشت ختم عیسوی قرار داشتم، به حکم شباهتی که میان من و مقامِ وی وجود داشت، من آنجا ایستاده بودم، حضرت به ختم عیسوی فرمود: این قرین تو، یار تو و فرزند توست، او را نزد من آر و بر این مَنصب بنشان. بعد عزم سوی من کرد و بفرمود: ای محمّد بر خیز و بر اینجا نشین، به تسبیح حق مشغول شو که مرا مبعوث کرد، و شکر کن خدا را که در تو مثالی از من ودیعه نهاد که هیچ کسی دیگر جز تو قادر به حملش نیست: این منزلتی است که حقیقت باطنی را محجوب خواهد داشت. آن را در سایهٔ کلمات به رنگ آبی شرح کنند: این، اَطهر و اَقدس مقاماتِ محمّدیه است! هر که در اینجا نشیند، وارث اوست؛ او را خداوند فرستاد تا شرع مبین را عرضه دارد! در این لظحه بود که جمیع حکمت‌های بالغهٔ خدا را یافتم و به مقام طمأنینه داخل گشتم و جوامِعُ الکلم بر من عرضه گشت.... عاقبت از این مَشهَدِ اَعلی به جهان زیرین بازم گرداندند و به حمد الهی در ابتدای این کتاب پرداختم.»[۷۰]

آیا این اعطای مواهبِ رحمانی و مقامات روحانی بر ابن‌عربی در قلبُ العالَم

---

۶۹. در خصوص این بخش از متن مزبور با جزئیات مفصل و شروح مهم آن بنگرید به ترجمهٔ میخائل والسن، در *Etudes traditionnelles* شمارهٔ ۳۱۱ اکتبر و نوامبر ۱۹۵۳، ص۳۰۳-۳۰۲. یادداشت‌های ارزندهٔ والسن نیز شایان اعتناست. برای تتمهٔ متن بنگرید به خاتم الاولیاء، ص۱۳۱-۱۳۰.

۷۰. برای همین واقعه نیز بنگرید به ادامهٔ قصیدهٔ مذکور در فصل ۶، دیوان المعارف، ص۳۳۳.

(مطابق با ترجمهٔ عبارت میخائل والسن)، بر تن کردن خرقهٔ مضاعفی است که پیش از این در قرطبه به سال ۵۸۶ق رخ داد که در آنجا نیز ابن عربی مشاهده کرد، اَخیار و اَبرارِ خداوند گِردش جمع شده‌اند؟ بی شکّ چنین است و او به اجازهٔ خود در واقعهٔ اوّل در مصاحَبتِ هود نبیّ به این مطلب اشراف یافته بود. از نظر حضرت رسول، وی مسبوق به سوابق بود. با قیاس متن می‌توان به این استنتاج رسید که آنچه در اینجا شامل شده است، مراتبی از مقامات بلند و مبوّب الهی است که هر یک، دیگری را تایید می‌کند؛ اما در عین حال مسبوق به مقام پیشین است. مکاشفهٔ مرئی در شهر قرطبه در اصل، می‌خواست به ابن عربیِ جوان، فاش گوید که وی به ختم ولایت محمّدیه نایل شده است: مقامی که بعدها در شهر فاس سالیانی دورتر، بار دیگر تجدید شد و در خاتمهٔ فصل ۳۶۷ در فتوحات مکیه نقل گشت، و بار دیگر اینجا و اینک تأکید شد و واضح گشت، او به مقام اصطفاء رسید. واقعه‌ای که در مکه رخ داد، تکمیل وعدهٔ الهی بود که همهٔ رسولانِ خدا شناختند و همهٔ مظاهرِ الهی در اُمَم سابق به اسلام باز جستند، این مقامِ جهانی و عامی بود که بر شیخ الاکبر عرضه شد: اتّباع از بیعتِ طاعت در ولایت. این مطلب دیگر یک واقعهٔ شهودی نبود بلکه ظهور مقامی بلند و ارجمند بود: ظهور در تاریخ اَسرارِ جاودانی که در معرفت الهی مشروح گشت. ختم یا خاتم ولایت محمّدیه تنها یک فرد نیست که این مقام در وی تجلّی کند و کمالِ ولایت رسول باشد و دیگر کسی توفیق حصولش نیابد: وی نیز وجود دارد و پیش از ظهورش بر روی زمین، منبع همهٔ ولایت‌ها در همهٔ مظاهر بوده است و به همین طریق حضرت محمّد و یا حقیقت محمّدیه است، که همیشه سرچشمهٔ جمیع نبوّات از ازل تا ابد و آخِرُالزَّمان بوده و خواهد بود. ختم یا خاتم فقط آن کس نیست که سلسله‌ای را خاتمه بخشد، او ختم وصول نیز هست که مَکمَنِ خزائن الهی است.

در اینجا یکبار دیگر مشابَهت و معامَلتِ ختم الاولیاء یا خاتم الاولیاء با خاتم الانبیاء اندکی واضح می‌شود. شاید آنچه پیشتر گفته آمد باید بار دیگر مکرّر آید: خاتم الاولیاء نائب خاتم الانبیاء است، اما در بطن حوزهٔ ولایت. در مورد شخص رسول اکرم، ولایت محجوب به نبوّت است؛ در مورد ختم الاولیاء یا خاتم الاولیاء این مقام، ظهور می‌یابد و عیان می‌گردد. اما هنوز در اینجا «می‌توان گفت.... هیچ پرسشی

از حامیِ خاتم الاولیاء در حوزهٔ خاتم ولایت محمّدی مطرح نشده است، زیرا معاملت هر دو یکی است و یک موجودیت دارد.»[۷۱] به عبارت دیگر، خاتم الاولیاء یا ختم الاولیاء تنها یک ابزارِ انسانی برای تجلّی و ظهور کمال الهی در تاریخ غایی و کامل، یعنی مقام حقیقت محمّدیه است. ابن عربی بر این نکتهٔ اخیر با زبانِ خاصّ خویش با ارجاع به کلمهٔ «ختم» یا خاتم تحت عنوان «وارث» تأکید می‌کند: او بار دیگر در باطن خویش دریافت که وارث خزینهٔ حق است و یک ولیّ است.

یک فقره از فتوحات مکیه به صراحت به این رسم خرقه‌پوشی بر ابن عربی اشاره دارد که اعطای درجهٔ ولایت را به وی روشن می‌نماید، به رغم تهمت‌هایی که مخالفانِ ابن عربی، نظیر ابن تَیمیه، بر وی می‌زنند، خاتم الاولیاء تجاوز به حریم رسالت و نبوّت نیست. «و چون در جماعتی تازواصلانِ زمان خویش به این باب الهی رسیدم، دیدم که این باب، گشوده است و نگهبان و محافظی ندارد، آنجا ایستادم تا بر من خلعت وراثت نبوی پوشاندند و بابی کوچک دیدم که قفل بر آن نهاده بودند. خواستم بازش گشایم، به من گفتند: این را باز مگشا! گفتم: چرا این قفل بر آن نهاده‌اند؟ گفتند: این بابی است که مخصوص انبیاء و رسولان خداست و از آنجا که دین کمال یافت، مقفولش کردند و از این منزلگه است که بر انبیاء خلعت شریعت پوشاندند.»[۷۲] گاهی نیز ابن‌عربی ولایت را اَعلی درجهٔ نبوت عامّه یا نبوّت مطلقه تعبیر می‌کند؛ به هر حال او به هیچ وجه از این اصطلاحات، مفهومِ نبوت التشریعی را قصد نمی‌کند که در معنی اخصِّ کلمه، نبوت الهی باشد.

حکایت مخلَّع شدن که فوقاً نقل افتاد، در قسمت آخرینِ خطبهٔ ابتدایی یا مقدمهٔ فتوحات مکیه نیز آمده است. فصل نخست، شرح واقعه‌ای است در همان ابتدای ورود ابن عربی به مکه در آن ایّام رخ داد، اگر چه تاریخ دقیق آن را به دست نمی‌دهد.

---

۷۱. خوتکیِویچ، خاتم الاولیاء، ص۱۳۸.

۷۲- فتوحات ج۳، ص۵۱۳(متن: و لما وصلت فی جماعة الواصلین من اهل زمانی الی هذا الباب الالهی وجدته مفتوحا ما علیه حاجب و لا بواب فوقفت عنده الی ان خلع علیّ خلعة الوراثة النبویة و رایت خوخة مغلقة فاردت قرعها فقیل لی لا تقرع فانها لا تفتح فقلت فلای شیء وضعت قیل لی هذه الخوخة التی اختص بها الانبیاء و الرسل علیهم السلام و لما کمل‌الدین اغقلت و من هذا الباب کانت تخلع علی الانبیاء خلع الشرایع.م)

یک ملاقاتِ مملوّ از رمز و راز، نزدیک کعبه حادث شد که بر طبق آن وی در باطن خویش شنید که قلبُ العالَم و قطبُ الوجود است و این در برابرِ حَجَر الاسود که نمادِ یَدِ اَیمن الهی است، واقع شد.[۷۳] «بدان ای ولیّ مهربان و برگزیدهٔ بخشنده، همینکه به مکهٔ پُر برکت و معدنِ رفتارهای روحانی و حرکات ربّانی رسیدم، از جمله اموری که در آنجا بر خود حتم داشتم[۷۴]، این بود که حولِ بیتِ عتیق گاهی طواف کنم، روزی در حالتی که به تسبیح و تمجید و تکبیر و تهلیلِ خداوند مشغول طوافِ بیتِ بودم، گاهی در عین تسلیم و رضا و گاهی در عین التزامِ فرمان خدا، در کنارِ حَجَر الاَسود شخصی دیدم جوانِ پیر، صامتِ گویا که نه زنده است و نه مُرده، بسیط در عین ترکیب، محاط در عین محیط بود. چون نگریستم مشغول طواف بیت بود، تو گویی که نمازی بر مُرده‌ای می‌گزارد و این جوانِ (فتی) مذکور شعری می‌خواند که برخی از ابیاتش شنیدم، تو گویی که زنده‌ای است و طائف مردگان... سپس او مرا به منزل و موقف خویش (فتی) آگاه ساخت و اینکه از کجاست و از چه زمان است، چون منزلتِ وی دریافتم و سِرّ نزولش شناختم و مکانتش را در عالم وجود دیدم و احوالش را دریافتم، رخسارش را بوسه دادم واز عرق وحیِ جبینش ممسوح شدم و به او گفتم که به این طالب بنگر که خواهان مجالَستِ با تو و راغبِ موانست در محضر توست، به رمز و اشاره به من نظری بکرد و به فطرتی که جز با رمز و اشاره با کسی سخن نمی‌گفت، بفرمود: این رمز و راز من است، اگر آن را بدانی و بر آن محقّق گردی و آن را بفهمی!! دانستم که فصیح‌ترین فصحاء سخنش را در نیابد و بلاغت اهل بلاغ، در نطقش عاجز ماند.... پس اشارتم کرد و حقیقتِ جمالش جلوه کرد و آن را دانستم، هائم شدم و بر دستم افتاد و بر من، سیطره یافت و چون از بیهوشی به هوش باز آمدم، ارکانم از ترس می‌لرزید[۷۵]... پس

---

۷۳. فتوحات ج ۱، ص ۵۱-۴۷ و نیز فتوحات به ویرایش عثمان یحیی، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۱۸. برای این واقعهٔ مورد بحث افزون بر این، نیز بنگرید به هانری کربن، تخیل خلاق، ص ۲۸۱-۲۷۹، و نیز مقالهٔ استادانهٔ فریتز مایر، سرّ الکعبه، نشر یربوک، سری ۳۰ام، ج ۲، ص۱۶۸-۱۴۰. اما من هم در ترجمه و هم در یادداشت ناظر به مقالهٔ میخائل والسن بودم.

۷۴. آیا می‌توان این اشارات را در دوره‌های قبل نیز مشاهده کرد؟

۷۵. جزئیات این واقعه تذکاری از حادثهٔ مشهوری است که به هنگام تجلّی خداوند بر حضرت موسی حاصل گشت. (قرآن۱۳۴/۷).

فرمود به جزئیات پدید آمدنم بنگر و به ترتیبِ صورتم نظری بنما که آنچه را می‌پرسیدی، بیابی چه که من نه سخن می‌گویم و نه حرفی می‌زنم، عِلم من به غیر من نیست و ذات من مغایر اسماء من نیست، من عِلم و عالِم و معلومم و من حکمت و محکم و حکیمم.»[۷۶]

این فتی یا جوان روحانی کیست که گاه چونان ملائکه ربّانی است و گاه نظیر موجودات انسانی به وصف در می‌آید؟ آیا وی تشخّص و تعیّنِ روح‌القدس است چنانکه میخائل والسن در یک پژوهش منتشر ناشده اظهار می‌دارد؟ آیا او همان نیمهٔ روحانی و منوَّر و مهذَّبِ خود ابن عربی و همزاد سماوی وی است، چنانکه هانری باور دارد؟ آیا وی یکی از تجلّیات الهیِ خداوند بر انسان است که خود را در این مکان خاص که خداوند آن را برای خود اختیار کرده، متجلّی ساخته است؟ باید گفت این تعابیر گوناگون به هیچ وجه با یکدیگر تضادّی ندارند. به هر حال این جوان و این فتی، نفس سماوی و ذات حقیقی خویش را به ابن عربی می‌نماید (او به جمیع اسماء بر من نازل شد و من به خویشتن خویش و دورنِ خویش معرفت یافتم)[۷۷] اما این ملاقات، نخستینِ این دیدارها نبود. همانطور که ما با نظر به کتاب معروفش، یعنی کتاب الاَسرا

---

۷۶. متن: اعلم ایها الولی الحمیم و الصفی الکریم انی لما وصلت الی مکة البرکات و معدن السکنات الروحانیة و الحرکات، وکان من شانی فیه ما کان طفت ببیته العتیق فی بعض الاحیان فبینا انا اطوف مسبحا و ممجدا و مکبرا و مهللا تارة الثم و استلم و تارة للمتلزم التزم اذا لقیت وانا عند الحجر الاسود باهت الفتی الفائت المتکلم الصامت الذی لیس بحی و لا مائت المرکب البسیط المحاط المحیط فعند ما ابصرته یطوف بالبیت کالصلاة علی الجنازة و انشدت الفتی المذکور ما تسمعه من الابیات عند ما رایت الحی طائفا بالاموات.... ثم انه اطلعنی علی منزلته ذلک الفتی ونزاهته عن این و متی فلما عرفت منزلته و انزاله و عاینت مکانته من الوجود و احواله قبلت یمینه و مسحت من عرق الوحی جبینه و قلت له انظر من طالب مجالستک و راغب فی موانستک فاشار الیّ ایماء و لغزا انه فطر علی ان لا یکلم احدا الا رمزا وان رمزی اذا علمته و تحققته و فهمته علمت انه لا تدرکه فصاحة الفصحاء و نطقه لا تبلغ بلاغة البلغاء... فاشار فعلمت و جلی لی حقیقة جماله فهیمت فسقط فی یدیّ و غلبنی فی الحین علی فعند ما افقت من الغشیة و ارعدت فرائضی من الخشیة... فقال انظر فی تفاصیل نشاتی و فی ترتیب هیاتی تجد ما سالتنی عنه فی مرقوما فانی لا اکون مکلما و لا کلیما فلیس علمی بسوای و لیست ذاتی مغایرة لاسمائی فانا العلم والعالم و المعلوم و انا الحکمة و المحکم و الحکیم.م

۷۷. فتوحات ج ۱، ص ۵۱. (متن: اطلعنی علی جمیع اسمائی و فعرفت نفسی و غیری.م)

درمی‌یابیم، تاریخ چنین ملاقات‌هایی که پیشتر از این بر وی حادث گشته بود، به ابتدای لیلة الاسری باز می‌گردد که وی جا پای مقام نبیّ گذاشت و در آن نادر لحظهٔ آفرینش، آن جوان (فتی) به وی چنین خطاب کرد: «اَنتَ غَمامةٌ عَلی شَمسِکَ فَاعرِفْ حقیقةَ نَفْسِک! یعنی تو بر شمسِ خویشتن، ابر تیره‌ای، حقیقت نفس خویش را بشناس.» [۷۸]

افزون بر این مکالمهٔ خاموش با آن جوان (فتی)، کتابی نیز پا به عرصهٔ وجود نهاد. سوای اینکه این واقعه به سرنوشتِ وی و مکاشفهٔ وی گواهی می‌داد، دلالت بر تکوینِ کتاب فتوحات مکیه ــ بر حسب اجازه‌ای که ابن عربی گرفت ــ نیز می‌کرد، که تعبیری مبتنی بر ایمان به تمامی آن چیزهایی بود که وی مجاز بود تا فاش اظهار دارد، چیزهایی که در آن روزِ معهود در ملاقات با روح‌القدس به تأمّل در یافت. «من باغ سر سبز و میوهٔ خوشگوارِ حقّ‌ام، پرده از رویم باز گیر و آنچه در بطن من است، بر خوان، که جز من کسی بر آن آگاه نیست، آن را در کتاب خودت بیاور و همهٔ دوستانت را به آن، مخاطَب ساز.[۷۹] من آن پرده‌ها بر داشتم و سطور کتاب را نگریستم، نوری که در آن ودیعه بود، چشمم را خیره ساخت و از علومِ مَکنونش بهره یافتم و نخستین سطری که بر خواندم و اوّل سرّی که از این سطر دانستم، اینک در ابتدای این باب دوم از این کتاب نقل می‌سازم.» [۸۰]

فریتز مایر[۸۱] در مقالهٔ سابق الذکر، با تمهید مقدّماتی چند و نسبتاً مبهم، از این

---

۷۸. کتاب الاسری، حیدرآباد، ۱۹۴۸، ص۴ (متاسفانه نویسنده به جای ص۴، به اشتباه ص۱۴ یادداشت کرده است. شاید بتوان این بخش را چنین ترجمه کرد تو شمس سماء قدس منی خود را به کسوف دنیا میالای.م)

۷۹. این جمله در تصحیح انتقادی عثمان یحیی وجود ندارد اما در نشر بولاق، ۱۳۲۹، ج۱، ص۵۱ ضبط شده است. (متن: انا الروضة الیانعة و الثمرة الجامعة فارفع ستوری و اقراء ما تضمنته سطوری فما وقفت علیه منی فاجعله فی کتابک و خاطب به جمیع احبابک.م)

۸۰. متن: فرفعت ستوره و لحظت مسطوره فابدی لعینی نوره المودع فیه ما یتضمنه من العلم المکنون و یحویه فاول سطر قرائه و اوّل سر من ذلک السطر علمته ما اذکره الان فی هذا الباب الثانی.م

۸۱. خوانندگان فارسی زبان با او آشنایند، بنگرید به فریتز مایر: ابو سعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه، ترجمهٔ مهرآفاق بایبوردی، نشردانشگاهی، چ۱، ۱۳۷۸ش. و فریتز مایر، بهاء ولد، ترجمهٔ مریم مشرف، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲ش.م

ملاقات ابن عربی با این «فتی» مطلبی را شروع می‌کند که به آنجا می‌انجامد تا سوالِ زیر را مطرح کند: به احتمال زیاد، اگر سخنان ابن عربی را باور کنیم، آنگاه کیفیتِ این افشاء اَسرار را در دل ۵۶۰ فصل از کتاب فتوحات مکیه به چه معناست و حال آنکه این کتاب را ماخوذ از عالم بالا می‌داند؟[۸۲] در حقیقت پرسش مزبور مدلولِ بلاغی دارد. قبل از شروع به مطلب باید ذکر کرد، ابن عربی اَسراری را در حیّزی کشف می‌کند و آنها در یک حیّزی و نه در یک کتاب مشروح تشریح می‌نماید. فهم این تفاوت، بسی اساسی است: در مقابل کعبه وی با امری واقع در سیمای یک فتی یا جوان الهی روبرو می‌شود که به رغم کلماتی که به مددِ آنها وی را توصیف می‌نماید، اما همچنان فتی الصّامت است. این نشأت وی بود که جمیع معارف ابن عربی را شامل می‌گشت و می‌توان وی را ولیّ و مُأَوّل نامید. این معارف شامل معرفت امور رمزی و سرّی و اجمالی می‌گشت که خواه و ناخواه نیازمند شرح و تفصیل بود که در عنوان همان فصل بدان اشاره شده است، مطلب دوم این است، بی‌اعتناء به این حقیقیت که هر شخص چگونه مطابق با ذوق خویش این ملاقات را تعبیر می‌کند، بالکلّ اشتباه خواهد بود اگر بپنداریم که فتوحات صورت غایی جملهٔ اموری بوده است که ابن عربی در عالم صحو نوشته است و در عالم سُکر پیش از این، دیده بود. درست عکس این مطلب صادق است. یعنی همانطور که خواهیم دید، هر یک الهاماتِ خاصِّ مندرج در کتاب می‌بایست کراراً در هنگام تدوین اثر تکرار گردد، آنهم در خلال سالیانی بس طولانی، که همین نکته باعث حیرت خود ابن عربی نیز می‌شد. بر این ماجرا باید افزود آن دسته از سوالاتی را که شاگردان و تابعان ابن عربی از وی می‌پرسیدند و به همین سبب وی مجبور می‌شد تا برای روشن شدن مطلب و تشریحِ موضوعاتی که قبلاً طرح کرده بود، نکاتی جدید نیز بر آن بیافزاید. برای نمونه وقتی در فصل ۲۹۶ در مقولهٔ وصف اعمال به ارائه مطلب می‌پردازد، می‌گوید چون در یک دیدار با شاگرد معروفش، ابن سودَکین با سوالی روبرو شده، مجبور است در اینجا به راهی متفاوت دست یازد تا موضوع حل شود، زیرا وی در فصل ۲ از کتاب به گونه‌ای دیگر این موضوع را شرح داده بود. اما مهمّ‌ترین نکته که باید در اینجا مرکوز ذهن داشت این است که هر چقدر هم ملاقات و

---

۸۲. فریتز مایر، مقاله، همان پیشین.

مواجهٔ سرنوشت‌ساز وی با آن فتی یا جوان ربّانی حائز اهمیت بوده باشد و هر چقدر هم همان فتی نقشی بنیادین در تدوین کتاب فتوحات ایفاء کرده باشد، اما این معلوم است که ابن عربی در هنگام ملاقات با وی به سال ۵۹۸ق به عنوان «عارف باللّه» مشهور و معروف بود و البته وی خطوط اصلی تعالیم و تفکّرات خویش را قبل از این ملاقات در خلالِ آثار اوّلیه‌اش مطرح کرده بود. این امر به توضیح و فهم این معنا یاری می‌رساند که چرا ابن عربی در کتاب فتوحات برخی از آثار و افکار خود را از آثار اولیهٔ خویش اقتباس و با آنها ادغام و الصاق کرده است. رسائل مختصرتر آثار وی که قبل از فتوحات به رشتهٔ تحریر در آمده بود، اینک عیناً تکرار می‌شوند و فصولی از این شاهکارِ کبیر را در بر می‌گیرند؛ فقراتی از آثار نافذترِ وی (مثلاً انشاء الدوائر و التّدبیرات الالهیه) در گوشه و کنار فتوحات مکیه جای گرفته است، حتی برخی از آثار اولیه وی در اینجا با طول و تفصیل بیشتر مطرح شده‌اند، مثلاً در قضیهٔ اجوبهٔ سوالاتِ مشهورِ حکیم ترمذی، که صد صفحه از کتاب فتوحات مکیه را به خود اختصاص داده است، پیش از تدوین فتوحات، در کتاب جواب المسائل، به طور اختصار آمده بود.

همانطور که پیش از این مذکور افتاد، بارها ابن عربی گفت و نوشت که آثار وی ــ که خواه شفاهی و خواه کتبی، در حقیقت یک کلّ و یک مجموعهٔ واحد را تشکیل می‌دهد که ــ تحت الهام خدایی به رشتهٔ تحریر در آمده است. «هر آنچه ما در مجالسِ خویش و نگارش‌های خود گفته‌ایم، جملگی تحت بَرکتِ حضرت قرآن و خزائن آن بوده است که خداوند به من، فهم آنها را اعطاء کرده است.»[۸۳] اما در مورد فتوحات مکیه این مدّعا به طور اخصّ و با تأکید بیشتر همراه است. در مورد فتوحات وی به صراحت مُدّعی است که تحتِ اِلهامِ الهی بوده است و نه اینکه فقط معنا و محتوای آن به وحی الهی بوده است، بلکه این الهام شامل شکل و قالب و نحوهٔ ارائهٔ آن نیز می‌گردد: لذا او به اطمنیان و یقین می‌گوید که نظم و تبویب اثر نیز مُلهَم به الهامات خدایی است. با عطفِ نظر به فصل ۸۸ کتاب (فی مَعرفةِ اَسرارِ اصول احکام الشَّرع) وی می‌نویسد:

---

۸۳. فتوحات ج۳، ص۳۳۴. (متن: فجمیع ما نتکلم فیه فی مجالسی و تصانیفی انما هو من حضرة القرآن و خزائنه اعطیت مفتاح الفهم فیه و الامداد منه.م)

«و بهتر این می‌بود که این باب در اوّل بخش عبادات می‌آمد و در آنجا شروع مطلب می‌شد، ولی این امور به اختیار من نیست و باید به این نحو که اینک هست، می‌شد زیرا مرا در ترتیب این فصول اختیاری نیست؛ چه اگر نظر و فکر من شرط می‌بود، موضع این مطلب اینجا نبود.» [۸۴] با آنکه توالی و ترتیب آراء و افکار مندرج در این بزرگترین کتاب ابن عربی، ظاهراً فاقد ترابط است، اما آنچه مسلم می‌نماید، استادی نویسنده در رزانت و متانت نگارش و البته سبکِ مقبول و معقول آن است که به نحوی بی نظیر در ادبیات صوفیانه تدوین یافته است. فتوحات به طور کلّی موجز و مختصر [۸۵] است و نثر وی در فتوحات بسی مقبول‌تر و استادانه‌تر از برخی آثار اوّلیه وی نظیر عنقاء المغرب و خصوصاً کتاب الاسرا است که حاوی الغاز و ایجاز و رمز و رازها و اشاراتی است که هر اهتمامی در فهم آنها را عقیم می‌گذارد.

عقیدهٔ لویی ماسینیون دربارهٔ فتوحات مکیه بسیار متفاوت است: «نظرهای عام و رویاهای شخصی او که با سبک نافذ و خودرای و متکلّف و عالمانه، روشن از نظر صرف و نحوی، ولی مشحون از مصطلحات و عبارات فنّی و با لحنی عاری از تاثّر و هیجان و افسرده روایت می‌شود، ارزنده‌ترین اشارات را در باب اندیشه‌ای که خود از شخصیت حلّاج ساخت است، فراهم می‌آورد.» [۸۶] بدیهی است ارجاع به حلّاج در این اظهار نظر، کلید فهم داوری وی در خصوص ابن عربی است: به عنوان نگارندهٔ کتابِ مصائب حلّاج [۸۷] وی هرگز نتوانست تا نویسندهٔ فتوحات مکیه را ببخشاید که با

---

۸۴. فتوحات ج۲، ص۱۶۳ و نیز بنگرید به فتوحات ج۱، ص۵۹ و ج۲، ص۲۰۹ و نیز ج۳، ص۴۵۶ و نیز ج۴، ص۷۴ و غیره. (متن: وکان الاولی تقدیم هذا الباب فی‌العبادات قبل الشروع فیها ولکن هکذا وقع فانا ما قصدنا هذا الترتیب عن اختیار ولوکان عن نظر فکری لم یکن هذا موضعه فی ترتیب الحکمة. م)

۸۵- بنگرید به فتوحات ج۱، ص۵۹۷ که در آنجا ابن عربی می‌گوید سبک من در تدوین اثر آن است که تا جایی که معنا اجازه دهد روشن و مختصر و مفید نویسم.» و نیز فتوحات ج۱، ص۳۹۱.

۸۶. مصائب حلّاج ج۲، ص ۳۹۵ (مترجم فارسی این مطلب را از ترجمهٔ فارسی اثر گرفت، ماسینیون: مصائب حلّاج، ترجمهٔ سید ضیاءالدین دهشیری، ج۱، ص ۳۸۳ نشر بنیاد علوم اسلامی، ج۱، ۱۳۶۲ش)

۸۷. فارسی‌زبانان با این کتاب به خوبی آشنایند، لویی ماسینیون، مصائب حلّاج، ترجمهٔ سید ضیاءالدین دهشیری، ج ۲ نشر انتشار ۱۳۶۵ش.م

تمهیدات خاصّ خویش در خصوص حلّاج مطلب نوشته است. «خود رای و متکلف» نکته‌ای است که مسلّماً در مورد ابن عربی صادق است ــ اگر ما این اصطلاح را به معنایی مدّ نظر آریم که خود محیی‌الدین در خصوص خویش گفته است و مرادش کسی است که در طریقت به حق الیقین رسیده است و هیچگاه مقامات و منازل طریقت را که خود به صراحت آنها را تجربه و کشف کرده است، در آنها قرار نمی‌دهد. اما کلمهٔ «افسرده» و «عاری از تاثّر» در داوری ماسینیون در خصوص ابن عربی، جای چون و چرا دارد، حقیقت این است که در حیاتِ ابن عربی و در آثارش ــ خصوصاً در فتوحات ــ نمی‌توان جایی سراغ گرفت که وی بدون شور و شوق و حرارت یا معرفتِ بدون عشق، حرفی گفته باشد. ارجاعات مکرّر وی به شیوخ و استادانش توام با هیجان و گرمای خاصّی است. رحمت و شفقت وی عامّ و معطوف به تمامِ عالَم می‌شد: از نظر وی فتوتِ ولیّ ضرورتاً شامل جمیع مخلوقات می‌گردد، حتی سایه بر سر نباتات و حیوانات می‌افکند.[۸۸] زیرا بر اساس استفادهٔ وی از اصطلاحات فنّی در مرقوماتش، بالاخصّ در فتوحات، شاید از دیدِ ماسینیون نافذ اما سرد به نظر آید، اما یقیناً با توجّه به میلِ وافرِ ابن عربی در وثوق و صحّت و اصالت اثری که با لحنی خاصّ برای طیف خاصی از مخاطبان نوشته شده است، این اصطلاحات نه فقط موثّر و زیبا هستند بلکه برای اَفهام، هیچ اِبهامی ایجاد نمی‌کنند. «این مقام، اَعلی رتبهٔ محمّدی است؛ هر کسی بدان ارتقاء یابد وارث اوست. چنان شخصی را خداوند می‌فرستد تا شریعتِ مقدَّسِ وی را احیاء نماید.» به تعبیری گفتن این مطلب رواست که از نظر ابن عربی تمامی زندگانیش و تمامی تعالیمش و تمامی آثارش (که این‌ها را نمی‌توان از هم جدا کرد) کلِّ معنا و مفهوم خود را در این موقوفهٔ الهی، کتاب فتوحات می‌یابد، کتابی که در مکاشفهٔ بزرگ خود در مکه بدان نایل آمد. از سوی دیگر، این نکته، معرِّفِ مقامِ ابن عربی در عرصهٔ ملکوتِ ولایت است: او اَعلی وارثِ حضرت رسول است، او وصیِّ عامّ جمیع معارف نبویّ است که اساساً از وراثت نبوت مشتق نمی‌گردد. از سوی دیگر این امر به وضوح شارح این حقیقت است که وی به ماموریت و رسالت خویش

---

۸۸. فتوحات ج ۲، ص ۲۸۳.

در اِحیای پیکرهٔ امّت محمّدی پی برد: او مامور احیاء شریعت و دین خدا شد. اشارهٔ ضمنی و کامل این حقیقت را بی درنگ می‌توان آشکارا هنگامی ملاحظه کرد که از نظر ابن عربی، شریعت، شرع نازله از جانب خداوند، و حقیقت، حاقّ ذاتی، در مجموع، مطابق همند و در توازی با همند. او در جایی می‌نویسد: «الشریعة من جملة الحقایق فهی حقیقة لکن تسمّی شریعة و هی حقّ کلّها»[۸۹] یعنی شریعت جملهٔ حقایق است بلکه شریعت همان حقیقت است، اگر چه شریعت نام دارد ولی تماماً حقیقت است. از سوی دیگر حقیقت با احیاء ترادف دارد زیرا معانیِ مقبول آن را از نظر یک نفر و فقط وارث نبویّ به طور جامع، کامل می‌کند و او موجودی مستعد و مجاز و فرزانه است: او یک ولیّ است. رسالت ابن عربی را می‌باید در دلِ وظایف وارث النبیّ ملاحظه کرد: او شخصاً در این خصوص چنان لحنی قاطع و جدّی دارد که می‌سزد بار دیگر بدان باز گردیم.[۹۰] بابِ وحی مسدود است، شریعت بنیان یافت. لذا وظیفهٔ او هر کجا که ایجاب کند، در وهلهٔ نخست، جمع خزائن حِکَم بالغه و اسرار الهی است که به وی اعطاء شده است و وی با طیب خاطر و اطمینان کامل، مامور به حفظ آنها است؛ و دوم آنکه وی اطمینان داشت که مجاز است در بستر زمان و مکان به مَجیءِ «خاتم الاَولاد» اشاره کند که بر طبق آخرین بند از فصل دوم فصوص الحکم آخرین مردی است که بر روی زمین به دنیا خواهد آمد و خاتم الاولیاء است. ابن عربی در اِکمال این رسالت بر یکی از فرضیه‌های فوق العادهٔ اساسیِ منظومهٔ فکری خویش تکیه دارد که در فتوحات مکیه بیان شده است. در این کتاب ــ که در ابتدا، میان سال‌های ۵۹۹/۱۲۰۲ و ۶۲۹/۱۲۳۱ تدوین یافت و بعدها در خلال سالیان ۶۳۲/۱۲۳۴ تا ۶۳۶/۱۲۳۸ مورد تجدید نظر و بازنگری واقع گشت و بر اساس نسخهٔ نهایی، شامل ۳۷ مجلد است[۹۱] ــ همهٔ جنبه‌های خاصِّ شریعةالحقیقة شرح می‌شود. هیچ چیزی از قلم نمی‌افتد: نه فقط حتی یک «حرف» از شریعت و ناموس خدا، بلکه حتی از «روح» آن

---

۸۹. بنگرید به فتوحات ج ۲، ص ۵۶۳-۵۶۲ و خوتکیویچ، *La Letter et la lai*، ص ۲۹-۲۷.
. بنگرید به فتوحات ج ۲، ص ۲۴ و ۸۴ و ۵۳۱ و ج ۲، ص ۴۵۶ و ج ۴، ص ۷۵.
۹۱. برای مجموعه‌های فتوحات بنگرید به مقدمهٔ عثمان یحیی بر همان کتاب در ج ۱، از چاپ انتقادی خود وی از آن.

مطلبی حذف نمی‌شود. از آن حیث که مجموعه‌ای از علوم روحانی است، مسبوق به هیچ سابقه‌ای نیست، چه که بر بنیادی‌ترین مفاهیمِ حقوق شرعی و فقهی و دینی در طیف رنگارنگی از کلمات، در آخرین چهار صد و پنجاه صفحهٔ از مجلد اوّل بر اساس نسخهٔ قاهره، تبویب یافته است و حاوی تعالیم مابعدالطبیعی و مفاهیم کلامی و الهیاتی است و با روشِ قابل فهم برای مبتدی، در بیش از پانصد فصل بر اساس سنّت، شرح یافته است، اگر چه در تمامی فصول کتاب، این امر حضورِ وافی و کافی دارد، اما به نحو خاص حتی در آخرین فصل کتاب یعنی کتاب الوصایا نیز به چشم می‌خورد. از نظر امّت، که نمی‌تواند بدون حضور اولیاء در دل خویش ادامه دهد، این علوم و خزائن الهی اینک مفتوح گشته است و ولیّ، شرط کامل تداوم این علومِ ربانی و شرط حیات امت است.

ابن عربی که توانست به این مهمّ دست یابد، به نحوی عظیم بر خویش حتم کرد تا وظیفهٔ تدوین فرهنگ مزبور را بر دوش کشد و کوشید در خلال فهرستی از اصطلاحات و مداخل و کلماتی که صوفیان بدان آشنا بودند و با تعریف و تنویر هر یک، قصد خویش را منظور دارد. این نکته به خوبی موضّح این نکتهٔ دقیق است که تداوم و وفورِ اصطلاحاتِ فنّیِ توامِ با تعریفِ هر یک از آنهاست که لویی ماسینیون، کتاب را اینچنین آزاردهنده و خشم‌آور یافته است. این اثر مؤسَّس بر اصطلاحاتِ خاصِّ اهل تصوّف، دو مشخصهٔ ممتاز و برجسته دارد. نخست تمهیداتی است که ابن عربی برای ضبط منابعِ منظم فراهم می‌آورد تا مداخلِ مزبور را مسبوق به قرآن نماید و یا ریشهٔ هر یک را دل احادیث بجوید. برای نمونه آنجا که او ارتباط طبقات آن دسته از اصطلاحات را تشریح می‌کند که اسماً در زبان اهل تصوّف به کار رفته است، علم را بالاتر از معرفت می‌نشاند، زیرا این کلمه مسبوق به قرآن است و حال آنکه دومی در قرآن در وصف خدا نیامده است. او بر این مطلب می‌افزاید که خداوند در کتاب خویش، خود را عالِم یا علیم نامیده است اما عارف نگفته است.[۹۲]

مشخصهٔ دوم ناب‌تر اما اندکی کشف آن دشوارتر است ولی در عین حال سطوح

---

۹۲. فتوحات ج ۱، ص ۱۳۴ و ۷۱۸ و ج ۲، ص ۳۱۸ و ج ۴، ص ۴۵.

مصطلحاتی را روشن می‌سازد که ذات تعالیم ابن عربی را تعیین می‌کند. این امر همانی است که سُعاد الحکیم بر آن، معراجِ کلمه نام گذاشته است (بی شکّ ما به سبب تحلیل استادانه و روشنگرانهٔ وی از اصطلاحات ابن عربی مدیون وی هستیم[۹۳]): یعنی قبولِ اصطلاحات سنّتی با این قصد که آنها را از معانی سابقِ ظاهری و مرسومشان (یا از معانی پدیدارشناسانه و روش‌مندانه‌اشان) به سوی مفاهیمی کاملاً مابعدالطبیعی جاری سازد. از نمونه‌های فراوان در اینجا می‌توان به یک مورد بسنده کرد. کلمهٔ خلوت که عَلَی الأُصول مطابق با عُرفِ صوفیان دلالت بر انزواء و دوری گزیدن دارد، از نظر ابن عربی تنها ارجاع به این معنی ظاهری ندارد بلکه مرجع حقیقی آن انزواء جاودانِ ذات الهی است: از یک چشم انداز، انزواء حق از ماسوی اللّه است، و ما سوی اللّه جملهٔ اشیایی است که به غیر از خداوند هستند، و انزواء از وهم است. همین اشراقِ مدامِ در قبال واحد حقیقی، افزون بر این، خود را به روشی به خاطرماندنی در فصولی جلوه‌گر می‌سازد که ابن عربی هفت بخش دوم فتوحات را بدان اختصاص داده است (فصل معاملات) تا سلسله‌ای از طبقاتِ مقاماتِ روحانی را گردآوری سازد: نظیر توکّل و شکر و صبر و غیرهم. هر یک از این مقامات مقتضی ثنویتی و در نتیجه، مقتضی نوعی نقصان است که باید بر آن فائق آمد. این است که چرا از فصل ۱۱۸ تا فصل ۱۷۵ هر یک از این مقامات با ضدّ آنها یکی پس از دیگری شرح و تفصیل می‌یابد. مثلاً مقام العبودیه را با مقام ترک العبودیه می‌توان حاصل کرد و به همین نحو، بقیه مقامات را با نفی مقام پیشین، می‌توان به اکمال برد که به این نحو، زوجی از مقامات پدید می‌آید که دومی با افادهٔ استعلایی محدودیت در دل اولی حاصل می‌آید. به عبارت دیگر هر جایی که سخن از عبودیت هست، بی درنگ مخالف آن، یعنی ربوبیت نیز مطرح است و در انجام چنین تقابل، بل تضادی، تفاوت میان بندگان و خدایگان معلوم می‌گردد. بنده هر چقدر هم مرتبت روحانی وی عظیم و شگرف باشد، اما همچنان در قیدِ کَثَرات و اسیر عالَم کثرت است و می‌باید از این حدودات و مقاماتِ ضدّیه، بالکلّ رهایی یابد تا عاقبت به مقام «لا مقام» نایل آید و آن مکانی است که تنها

---

۹۳. سعاد الحکیم، المعجم، بیروت، ۱۹۸۱م.

از آن اوست و نه غیر او، و در آنجا خداوند مصداق کامل «وحده لا شریک له» است.[۹۴]

نکته‌ای را باید در اینجا توضیح داد. نمونه‌هایی که اخیراً مذکور افتاد، نشان می‌دهد که شیخ الاکبر معانی اصطلاحاتی را توضیح می‌دهد که پیش از وی در قرون نخستین در میان اهل تصوّف رایج بود و در حقیقت وی هنگامی که به چنین کاری دست می‌یازد، غالباً از یاد کسانی که برای نخستین بار آنها را به کار برده‌اند، یعنی اهل اللّه، غفلت نمی‌ورزد: مانند سهل تستری و جنید، و حلّاج (زوجِ هم‌عصر) و غیرهم. به هر حال ذکر این چند نمونه نشان می‌دهد که وی اصولاً از اِبداعِ اصطلحات جدید امتناع می‌روزد: از میانِ بیش از نُه صد اصطلاح و توصیفاتی که سُعاد الحکیم به فهرست آورده است، اکثرشان را می‌توان در متون اولیه اهل تصوّف باز جست. ابن عربی با زحمتِ وافر این اصطلاحات را تشریح می‌نماید و بر هر یک از آنها، تعریف نوین خود را می‌افزاید که بیشتر ناظر به مَداخلِ لغت‌شناسانه و ریشه‌شناسی آنها است. اصولاً سخن از این است که وی این کار را در چندین مورد گوناگون به کار می‌برد و نه فقط در کتاب اصطلاحات الصوفیه، که چیزی بیش از یک aide memoire یا مُختَصرُالنّافع نیست که همان را به طور کامل در فصل ۷۳ از فتوحات نیز آورده است. اگر این اصطلاحات خواننده را با دشواری‌ها و معضلاتی مواجه می‌سازد به این سبب است که از آنها استعمال غیرفنی نیز می‌کند. کلمهٔ «وجود» به خوبی شاهدی بر اینگونه معضلات است، که در واقع، از منظرِ آثارِ بسیار ابن عربی، می‌توان بسیار ملال‌آور و مزاحم تلقّی شود. کلمهٔ مزبور ــ وجود ــ می‌تواند در سطوری چند در معیت مفهوم کثرت جای گیرد، و می‌تواند تداعی فعل وَجَدَ باشد که دالّ بر معنی یافتن است. در عین حال می‌تواند به مثابهٔ یک اصطلاح فنی به جهان مخلوق اشاره کند که در مقابل خداوند است؛ می‌تواند افادهٔ معنای ظهور و آفرینش یا وجود کند؛ و می‌تواند مدلول خود کلمه باشد و به وجود اطلاق گردد. این چند وجهی بودنِ معانی این اصطلاح یا تکثُّر مفاهیم این کلمه، در عین حال، حاکی از یکی از ارزشمندترین مزایای زبان عربی است که اَدنی تردیدی نیست که موهِّم تعابیر گوناگون نیز ــ نه فقط برای معاصران

---

۹۴. دربارهٔ مفهوم لا مَقام و یا لا مُقام بنگرید به فتوحات ج ۳، ص۱۰۵ و ۵۰۰ و ۵۰۶ و ج ۴، ص۲۸.

ابن عربی بلکه برای دشمنانِ وی ــ شد که مفهوم وحدت الوجود را می‌سازد.[۹۵] عیناً کلمهٔ حقّ نیز نه فقط می‌تواند به ذات خداوند اشارت کند (درست به همانگونه که در متون سنّتی و در برابر خلق یا مخوقات به کارفته است) بلکه در عین حال می‌تواند به واقعیت و حقیقت و صدق دلالت کند؛ بار دیگر تکرار وفیر این کلمه، به نحوی آزاردهنده، عواقبِ تلخی به همراه داشت اگر چه در این مورد چندان دالّ بر معانی بسیار نبود.

به طور یقین، صدفه نیست که این طرحِ در هم افکندن مجموعه‌ها و تحکیم و تثبیتِ میراثِ تعالیم اسلامی در یکی از غم‌بارترین لحظات تاریخ جهان اسلامی جریان داشت. علائم یک بحران بزرگ را می‌شد در همه جا دید. ابن عربی در هر مرحله از سفر خویش از اندلس به مغرب و مراکش با آنها روبرو شد. آری! رکونکویستا یا جهادِ صلیبی در غرب، صلیبیون در ارض اقدس، و خیلی زود، بعد از اینان، مغول‌ها، جملگی به درون دار السلام رخنه کردند. خطرِ اِنقراضِ خلافت نزدیک بود؛ خلیفه الناصر که معاصر ابن عربی بود، از این موقعیت خطرناک به خوبی خبر داشت، اما به روش خود کوشید تا به تحکیمِ مواضع خویش بپردازد و جبران مافات کند. اما کوشش‌های وی عقیم ماند؛ در غرب مسیحیان توفیق یافتند اندلس را باز پس گیرند (اشبیلیه به سال ۶۴۶/۱۲۴۹، یعنی اندک سالیانی بعد از مرگ ابن عربی، سقوط کرد) و در همان اثناء، مغولان ــ کینه‌توزترین دشمن اسلام که پیش روی خود با هیچ مانعی روبرو نشدند ــ بساط خلافت را در هم پیچیدند و به سال ۶۵۶/۱۲۵۸ به آن خاتمه دادند.

عجبا که این حکایت نیز در مقابل کعبه و به هنگام طواف و به سال ۵۹۸ ق حادث

---

۹۵. برای مفهوم وحدت الوجود بنگرید به ویلیام چیتیک، طریقت معرفت، آلبنی، ص۱۹۸۹، ص۳. کلمهٔ وحدت الوجود در حقیقت هرگز و هیچگاه به این قصد در آثار ابن عربی به کار نرفته است.به نظر می‌آید برای نخستین بار بعد از وی و اندکی بعدتر، به وسیلهٔ صدرالدین قونوی در مفتاح الغیب و نفحات الالهیة و نیز به وسیلهٔ ابن سبعین و بیش از همه به وسیلهٔ سعدالدین فرغانی در شرحش بر تائیهٔ ابن فارض به کار رفت. اما بدیهی است که از نظر ابن تیمیه این کلمهٔ به قصد سیاسی به کار گرفته شد و برای تخطئهٔ ابن عربی کافی بود.

گشت که شیخ الاکبر زنی را دید که الهامبخش یکی از عالی‌ترین غزلیات وی شد. شب فرا رسیده بود، و ابن عربی وقتی خوش داشت و در جذبه بود و در حین طواف، حول کعبه، اشعاری چند می‌سرود و نزد خود به زمزمه باز می‌گفت که دریافت در کنارش شخصی حاضر است. «ندانستم کیست ولی با دستی لطیف‌تر از پوستِ خزّ بر دوشم نواخت، بدو باز گشتم و نگریستم، دختری از دخترانِ روم را نزد خود یافتم که تا آن هنگام، زیباتر از وی رویی، و خوش‌زبان‌تر از وی، مصاحبی، ندیده بودم که لطیف‌ترین معانی و دقیق‌ترین اشارات را در بهترین کلمات بر زبان داشت، چنان که اهل زمان در برابر حُسن و ادب و وقار و جمال و معرفتش بیهوش و مدهوش گشتند، به من گفت، ای دوست، چه می‌خوانی؟»[۹۶] سپس ابن عربی فَرد فَردِ ابیاتی را که پیش از این سروده بود، برای این زن می‌خواند، و این زن نیز یکایک ابیات مزبور را به تکرار تلاوت می‌کند. شیخ الاکبر که از این حادثهٔ میمون، سخت در حیرت افتاده بود، نامِ وی را می‌پرسد؛ در جواب می‌شنود: «قُرّةُ العَین». همانقسم که خود ابن‌عربی توضیح می‌دهد «بعد از این وی را شناختم و با وی معاشر بودم، دریافتم که از بهترین معارف روحانی و علوم ربّانی برخوردار است».[۹۷] ابن عربی در میان اسماء گوناگونی که برای نامیدن این زن به کار می‌گیرد، به دو اسم «نظام» و «عین الشمس و البهاء» اعتنایی خاصّ دارد و این زن برای وی چنان شد که بتائریس برای دانته در کمدی الهی[۹۸] بود: نظام دختر امامِ مقامِ ابراهیم در مکه بود که ابن عربی در بدو ورودش به مکه وی را دیده بود. «من به سال ۵۹۸ق به مکه رسیدم و با گروهی از اهل فضل و دانش و دسته‌ای از بزرگان علم و ادب و صالحان نیک‌رفتار، زن و مرد، مجالس و موانس بودم

---

۹۶. ترجمان الاشواق، بیروت، ۱۹۶۱م، مقدمه ص ۱۱ (متن: فلم اشعر الا بضربة بین کتفیّ الین من الخز فالتفت فاذا بجارية من بنات الروملم ار احسن وجها و لا اعذب منطقا ولا ارق حاشية و لا الطف معنی و لا ادق اشارة و لا اظرف مجاورة منها قد فاقت اهل زمانها ظرفا و ادبا و جمالا و معرفة فقالت یا سیدی کیف قلت؟م)

۹۷. متن: ثم انی عرفتها بعد ذلک و عاشرتها فرایت عندها من لطائف المعارف الاربع ما لا لطیفه واصف.م

۹۸. فارسی‌زبانان با این کتاب آشنایند: دانته، کمدی الهی، ج ۳-۱، ترجمهٔ شجاع‌الدین شفاء، نشر امیر کبیر، چ ۳، ۱۳۵۷ش. م

و با فضلی که داشتند، ندیدم به خود مشغول و از شب و روز خویش دلشاد باشند؛ از جملهٔ اینان، شیخ دانشمند، امام روزگار، در مقام ابراهیم بود که در شهر مکه، بلد امین ساکن، و نامش ابوشجاع زاهر بن رستم بن ابی الرجاء اصفهانی بود که خدایش بیامرزد و خواهر بزرگوار و خردمند و دانشمندش، بانوی حجاز، فخر زنان، بنت رستم نیز بود.»[۹۹] از ین پدر، یعنی ابو شجاع بود که ابن عربی کتاب جامع الاحادیث ترمذی را به دست آورد؛ از خواهر ابوشجاع، فخر النساء بود که اجازهٔ روایت دریافت کرد و از دختر این مرد، نظام یا عین الشمس و البهاء بود که الهام گرفت و سالیان بعد به تدوین غزلیات کتابِ تَرجمانُ الاشواق مشغول شد. خود ابن عربی در مقدمهٔ همین اثر می‌نویسد: «هر اسمی که در این بخش بر وی اطلاق کنم و هر کُنیه‌ای که در وصفش گویم و در هر خانه‌ای که او را بیابم و بستایم، منظور من در وهلهٔ اوّل از این نظم و قافیه در این اثر، ایماء و اشاره‌ای بود به وارداتِ الهی و تنزلّات روحانی.»[۱۰۰] با این وصف، احتیاط‌های دقیقِ گفتارِ وی بیهود ماند و مانعِ فقهاء و شریعت‌جویان ظاهری در شهر حلب نشد که وی را متّهم کردند که به بهانهٔ اشعار عرفانی و الهی، یک اثر الحادی سروده است.[۱۰۱] او بی درنگ عزم کرد تا شرحی مبسوط بر ترجمان بنگارد[۱۰۲] که در

---

۹۹. در این خصوص شایان ذکر است که تحقیق برجستهٔ آسین پالاسیوس نشان می‌دهد که کمدی الهی دانته به نحوی مبسوط تحت تأثیر برخی از آثار ابن عربی، خصوصا کتاب الاسری بوده است. بنگرید به ماسینیون، *La Escatologia en la Divina Comedia* مادرید، ۱۹۱۹ و نیز بنگرید به رنه گنون، *L'Esterisme de Dante*، پاریس، ۱۹۸۴، ص۴۳-۳۹ و نیز لویی ماسینیون، *Opera minore* ج ۱، ص ۸۱-۵۷. (متن: فانی لما نزلت مکة سنة خمسمائة و ثمان و تسعین الفیت بها جماعة من الفضلاء و عصابة من الاکابر و الادباء و الصلحاء بین رجال و نساء، و لم ار فیهم مع فضلهم مشغولا بنفسه و مشغوفا فیما بین یومه و امیه مثل الشیخ العالم الامام بمقام ابراهیم ع نزیل مکة البلد الامین مکین‌الدین ابی شجاع زاهر بن رستم بن ابی الرجاء الاصفهانی رحمه الله تعالی و اخته المسنة العالمة شیخة الحجاز فخر النساء بنت رستم.م)

۱۰۰. همان، ص۹ (متن: فکل اسم اذکره فی هذا الجزء فعنها اکنی وکل دار اندبها فدارها عنی ولم ازل فیما نظمته فی هذا الجزء علی الایماء الی الوارداتالالهیة و التنزلات الروحانیة.م)

۱۰۱. همان، ص ۱۰.

۱۰۲. این شرح همان ذخائر الاعلاق است که در هامش کتاب ترجمان نشر بیروت به چاپ رسیده است.

این شرح، وی معانی عرفانی و روحانی بسیار را در ورای اوصافی به زبان عشق و محبت که سروده بود، استخراج کرد.

دربارهٔ تاریخِ سرودنِ غزلیات کتاب ترجمان، نباید با خواندن بخشی از مقدمهٔ کتاب گمراه شویم که در آن، همانقسم که فوقاً مذکور افتاد، ابن عربی اظهار می‌دارد که وی ابوشجاع را به سال ۵۹۸ق دیده است، و تاریخ تدوین اثر به این زمان باز می‌گردد؛ همانطور که نیکلسون به خوبی با ارجاع به مقدمهٔ چاپ دوم و سوم متن کتاب، اثبات کرده است[۱۰۳]، در حقیقت، ابن عربی ترجمان الاشواق را در مکه در خلال ماه‌های رجب و شعبان و رمضان سال ۶۱۱ق تدوین کرده است. بر دلائلی که نیکلسون در کتاب خویش اقامه می‌کند، باید دو دلیل دیگر افزود. نخست در مقدمهٔ مورد نظر ابن عربی به هنگام رسم رایج بعد از ذکر نام ابو شجاع کلمهٔ رحمه اللّه تعالی را ذکر می‌کند که اشاره به این است وی کتاب را اندک زمانی بعد از مرگ ابو شجاع نوشته است و مرگ وی به سال ۶۰۹/۱۲۰۴ رخ داده است.[۱۰۴] دوم در غزلیاتی از ترجمان، کراراً به شهر بغداد و امکنهٔ خاصی در بغداد اشاره می‌کند[۱۰۵] حال آنکه وی بغداد را برای نخستین بار به سال ۶۰۱/۱۲۰۴ دید، او در سال ۵۹۸ق از شرق تنها مصر و فلسطین و حجار را می‌شناخت.

از جمله مکان‌هایی که در شهر بغداد است و در ترجمان ذکرش رفته است، دارُ الفلک، عبادتگاهی برای زنان بود که همانقسم که ابن عربی در شرح خود بر ترجمان توضیح می‌دهد، در شاطیء دجله، قرب المسنّی قرار داشت.[۱۰۶] ماسینیون این بیت خاصّ را به این تعبیر می‌گیرد که فقط اشاره به شهر بغداد دارد که مسکن نظام است و او الهامبخشِ انشاد ترجمان الاشواق بوده است و در اصل، کتاب مزبور به وی اهداء شده است، و اشاره به عبادتگاه مزبور شاید از این روست که نخستین ساختمانی به

---

۱۰۳. بنگرید به چاپ و مقدمهٔ وی بر ترجمان الاشواق، لندن، ۱۹۱۱(تجدید چاپ در سال ۱۹۷۸) ص۶-۴. عثمان یحیی استنتاجات نیکلسون را نمی‌پذیرد زیرا در تاریخ المولفات ص۷۶۷ وی تاریخ ترجمان را سال۵۹۸ می‌داند.

۱۰۴. شذرات الذهب، ج۵، ص۳۷.

۱۰۵. بنگرید به غزل ۳، بیت۱ و ۳ و غزل ۳۰ و ۳۴ ابیات ۶-۱ و غزل۳۹ بیت ۱.

۱۰۶. ذخائرالاعلاق در هامش ترجمان، بیروت ۱۹۶۱، ص۱۸۴ غزل ۳۴ بیت ۷-۶.

شمار می‌آید که در اسلام برای زنان ساخته شده است.[۱۰۷] این ممکن است، اما در حقیقت، تصوّر این نکته بسی سهل و آسان است زیرا این زن می‌توانست بعد از مرگ پدر خود به سال ۶۰۹ق برای ادامهٔ زندگی به عبادتگاه مزبور رفته باشد. به هر حال کنایاتِ مزبور در کنار یکدیگر، گنگ و ناکافی است که بتواند شاهدی باشد بر اینکه مطلب به گونه‌ای است که گفته شد. همانقسم که معلوم شد، فقره‌ای در کتاب محاضرة الابرار وجود دارد که به نظر می‌آید بر اساس آن، می‌توان تلقّی کرد که زنِ مورد نظر در عبادتگاه مزبور که ابن عربی در برخی از اشعارش به وی اشاره دارد، نظام نبوده است و یکی از همسران وی بوده است. در این فقرهٔ مورد نظر[۱۰۸] وی به توصیف مجالسی می‌پردازد که نظام را در آنها به هنگام زیارت کعبه دیده بود و شرح مورد نظر را با کلماتی آغاز می‌کند که اغلب بسیار شبیه به کلماتی است که وی در شرح ملاقات خود مندرج در ترجمان الاشواق به کار برده است و بعد، مطلب را با نقلِ چهار بیت از خود ترجمان الاشواق ادامه می‌دهد و جملهٔ فوق العاده مهمِّ زیر را بین دو غزل مزبور قرار می‌دهد: «و ما را همسری بود که نور چشم بود و روزگار من و او را از هم جدا ساخت و او را یاد می‌دارم ومنزل او الحلة در شهر بغداد بود.»[۱۰۹] زن مذکور به احتمالِ فراوان، نمی‌تواند نظام بوده باشد؛ کلماتی که در این فقره به کار رفته است در شرحی که ابن عربی به هنگام ارجاعش به نظام هم در ترجمان و هم در شرح خود بر ترجمان، یاد می‌کند، مثل همند و این به خوبی خلافِ مطلب مورد نظر را می‌رساند.[۱۱۰] در بررسی ما اینک، تعیین هویت این زن که ابن عربی در اینجا به وی اشاره می‌کند، مقدور نیست، اما این مطلب چندان هم مهمّ نیست زیرا موضوعش اهمّیت ثانوی دارد. تا آنجا که به نظام مربوط است، و سرنوشت تاریخی و زندگانی وی هرچه باشد، این نکته جای اَدنی شکی ندارد که وی الهامبخش یکی از شاهکارهای اشعار عرفانی به زبان

---

۱۰۷. مصائب حلّاج ۲، ص۱۳۵.

۱۰۸. محاضرة‌الابرار، ج۲، ص۳۴-۳۲ (متن مورد استفادهٔ مترجم فارسی، محاضرة‌الابرار، ج۲ ص۵۶).

۱۰۹. متن: و کان لنا اهل تقر العین بها ففرق الدهر بینی و بینها فتذکرتها و منزلها بالحلة من بغداد.م

۱۱۰. در خصوص ماهیت ارتباط ابن عربی با نظام بنگرید به کربن، تخیل خلاق، ص۱۴۵-۱۳۶.

عربی است، بلاخصّ برای غزلِ مشهوری که شیخ الاکبر در آنجا سروده است:

لَقَدْ صٰارَ قَلبی قابِلاً کُلّ صورةٍ — فَمَرعی لِغَزلان و دَیرٌ لِرُهبانِ
وَ بَیتٌ لَاَوثان وَ کَعبةُ طائِف — اَلواحُ تَوراةٍ و مُصحفِ قرآنِ
اَدینُ بِدینِ الحُبِّ اَنّی تَوَجَّهتْ — رَکائبُه فَالحُبُّ دینی و اِیمانی[۱۱۱]

در ظلال کعبه

یا رحمةَ اللّهِ لِلعِبادِ — اَوْدعکَ اللّهُ فِی الجَمادِ
یٰا بَیت رَبّی یا نُور قَلبی — یٰا قُرَّةَ العَیْنِ یا فُؤادی
یا سِرَّ قَلبِ الوُجودِ حَقّا — یا حُرمتی یا صَفا وَدادی
یا قِبلة اَقبلَت الیها! — مِن کُلِّ ربعٍ و کلِّ وادی[۱۱۲]

همان قسم که پیش از این به وضوح آمد، کعبه، قبلهٔ عالم و مرکز وقایعی است که شاخصهٔ اقامت اوّل ابن عربی را در مکه، شکل داد. بی درنگ سرشتِ حیرت، میان کعبه و وی خطّ فاصلی ترسیم کرد، خطوطی که از قیود مرسوم که اغلب میان حاجی (شخصی که به فریضهٔ حج قائم است) و کعبه یا خانهٔ خدا وجود دارد، فراتر رفت. در چشمان ابن عربی کعبه، چونان هر چیزی دیگری، حیات دارد و سمیع و بصیر و کلیم است. این مطلب بدان معناست که روزی وی دچار حیرت گشت زیرا به او ندا رسید و فرمان یافت که گِرد حَرَم طواف کند و از چشمهٔ حیات موسوم به زمزم بنوشد و چون او دقّت کرد، دریافت این ندا از خود کعبه و زمزم است که از ابن عربی می‌خواهد تا خواهش آنها را برآورده سازد.[۱۱۳] شیخ الاکبر با خوف، این مقام شریف و این منزلت والا را در مقامِ قُرب الهی مکتوم داشت ولی چون در ضمنِ قصیده‌ای آن را فاش بگفت، با تهدیدات سیاسی روبرو شد. آنچه وی بر زبان راند این بود که حرم اللّه یا کعبهٔ خداوند که محلِ تجلّیِ حقائق بر خواصّ است، به رغم شرافت بی چون و چرایش، مقامی پائین‌تر از خود وی دارد. کعبةاللّه که از این کلمات در این قصیده، سخت

---

۱۱۱. ترجمان، ص ۴۴-۴۳ غزل ۱۱ بیت ۶-۱۳.
۱۱۲. فتوحات ج ۱، ص ۷۰۱.
۱۱۳. فتوحات ۱، ص ۷۰۰ (سؤال نطق مسموع بالاذن).

دل‌آزرده شده بود، ناچار شد خود، از وی انتقام گیرد. در یک شبِ سَرد و بارانی به سال ۶۰۰/۱۲۰۴ ابن عربی تنها به حرم داخل شد[۱۱۴] (حرم اطراف کعبه را گویند) تا مطابق با فریضهٔ الهی، طواف کند، در این هنگام کعبه به زبان آمد و تهدید کرد که بر وی صدمه خواهد زد: «من چون داخل حرم شدم و به حجر رسیدم و به طواف شروع کردم چون در مقابل میزاب رسیدم، در عالم خیال دیدم کعبه دامن خود را بالا زده است و پایه‌های خود را از جا در آورده است و چون من به طواف در رکن شامی رسیدم، مرا از خود دور کرد و بر من سنگ انداخت و مرا به کلامی سخن گفت که به گوش خود می‌شنودم. جزعی شدید بکردم و خداوند مرا در این تنگی و سختی بدید به طوری که نتوانستم از محل خویش جایی روم و خود را پشت سنگی پنهان کردم تا از ضرب دست کعبه در امان شوم و به گوش خود شنیدم که می‌گفت (قسم به خدا اندکی پیش‌تر آ تا ضربِ شَستی نشانت دهم! چرا از وقر و احترام من بکاستی و بر قدر و قیمت بنی آدم بیافزودی[۱۱۵] و عارفانِ به مقام مرا گرامی بداشتی؟ قسم به عزّت کسی که عزّت از آنِ

---

۱۱۴. حادثهٔ مانحن فیه را می‌توان بر اساس اطلاعات مهمی که در مقدمهٔ تاج الرسائل آمده است، دقیق‌تر گفت که بی درنگ بعد از این واقعه به رشتهٔ تحریر در آمده است. بنگرید به عثمان یحیی تاریخ المؤلفات بخش ۷۳۶.

۱۱۵. مترجم فارسی خاطر خوانندگان را به این نکته جلب می‌نماید که تقدّم داشتن قلب مومن بر کعبةالله نزد بسیاری از عارفان مشهود بود. در مورد شبلی «نقل است که وقتی او را دیدند پاره‌ای آتش بر کف نهاده می‌دوید گفتند تاکجا؟ گفت می‌دوم تا آتش در کعبه زنم تا خلق با خدای کعبه پردازند» عطار، تذکرةالاولیاء ج ۲، ص۱۶۳. در مورد ابوالحسن خرقانی که کعبه او را تهنیت گفت و بیت المعمور گردش طواف کرد،(تذکرةالاولیاء ج ۲، ص۲۱۸) و همو کعبه را قبلهٔ مومنان و خدا را قبلهٔ جوانمردان می‌دانست (همان ج ۲، ص۲۳۷) و یا آنکه کعبه به استقبال رابعه عدویه رفت (همان ج ۱، ص ۶۱) و بایزید بسطامی که عزم جج داشت و چون از بسطام بیرون آمد، زنگی دید تیغ بر وی کشیده گفت: ترکتت الله ببسطام و قصدت البیت الحرام!! (همان ج ۱، ص۱۳۹) و از همه دلنشین‌تر این گفتهٔ مولاناست:

ای قوم به حج رفته کجائید کجائید — معشوق همین جاست بیاید بیاید
معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار — در بادیه سرگشته شما در چه هوایید
گر صورت بی صورت معشوق ببینید — هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شمایید
ده بار از آن راه بدان خانه برفتید — یکبار از این خانه بر این بام برایید.

←

اوست، نخواهم گذاشت گِردم طواف کنی!) اندکی به خود آمدم، دانستم که خداوند می‌خواهد مرا تأدیب کند، خدا را شکر کردم که چنین می‌کند و از جزعی که کردم، راحت شدم و قسم به خدا فقط خیال نبود که کعبه پایه‌های خود را از جا بر آورده و دامن خویش برگرفته است.... بی درنگ و فی البداهه قصیده‌ای بگفتم که در آن، کعبه را مخاطَب ساختم تا از این حالتِ دل‌آزردگی برون آید و چون به ثنای کعبه پرداختم و با آن ابیات دلش را به دست آوردم، پایه‌های خویش را به جای خود قرار داد و سُروری از وجناتش پیدا شد و به حال خود باز آمد و همان شد که بود و بعد بر من منّت گذاشت و اشاره کرد که به طواف پردازم و خود را به جوارش نزدیک سازم.»[۱۱۶] از این پس، نزاع زائل گشت و صلح بر قرار شد و ابن عربی با شوق و التهاب، شکر و سپاس خویش را تقدیم خدا و کعبه بداشت و مجموعه‌ای شامل هشت نامه به سبک قصیده و غزل بگفت و در تعزیز کعبه بنوشت و آن را تاج الرسائل نامید.[۱۱۷]

علاوه بر این، کعبه در دیگر مکاشفهٔ ابن عربی نقشی اساسی ایفاء می‌کند که در این مبشّره، شیخ الاکبر جلوس خویش را بر اریکهٔ خاتم الاولیاء بار دیگر مشاهده کرد.

← گزیده غزلیات شمس، به اهتمام شفیعی کدکنی، امیرکبیر، چ۱، ۱۳۴۲ش، ص۱۴۱ غزل شمارهٔ۱۱۶.

۱۱۶. فتوحات ج۱، ص۷۰۰ (نویسنده صفحه را اشتباه کرده و باید به ۷۰۱-۷۰۰ اشاره می‌کرد، متن: انی لما نزلت قبل الحجر و شرعت فی الطواف فلما کنت فی مقابلة المیزاب من وراء الحجر نظرت الی کعبة فرایتها فیما تخیل لی قد شمرت اذیالها و استعدت مرتفعة عن قواعده و فی نفسها اذا وصلت بالطواف الی الرکن الشامی ان تدفعنی بنفسها و ترمی بی عن الطواف بها و هی تتوعدنی بکلام اسمعه باذنی فجزعت جزعا شدیدا و اظهر اللّه لی منها حرج و غلیظا بحیث لم اقدر علی ان ابرح من موضعی ذلک و تسترت بالحجر لیقع الضرب منها علیه جعلته کالمجنّ الحائل بینی و بینها و اسمعها و اللّه هی تقول لی تقدم حتی تری ما اصنع بک کم تضع من قدری و ترفع من قدر بنی آدم و تفضل العارفین علیّ و عزة من له العزة لا ترکتک تطوف بی و فرجعت مع نفسی و علمت ان اللّه یرید تادیبی فشکرت اللّه علی ذلک و زال جزعی الذی کنت اجده و هی واللّه فیما تخیل لی قدر ارتفعت عن الارض بقواعدها مشمرة الاذیال.... فارتجلت ابیاتا فی الحال اخاطبها بها استنزلها عن ذلک الحرج الذی عاینته منها فما زالت اثنی علیها فی تلک الابیات و هی تتسع و تنزل بقواعدها علی مکانها و تظهر السرور بما اسمعها الی ان عادت الی حالها کما کانت و امتننی و اشارت الی باطواف فرمیت بنفسی علی المستجار.م)

۱۱۷. متن اثر در مجموعة الرسائل قاهره، ۱۳۲۸ منتشر شده است.

«سال ۵۹۹ق در مکه بودم تو گویی در عالم خواب دیدم که کعبه از خشت‌های طلا و نقره ساخته شده و کامل گشته و خاتمه یافته است و در آن نقصی نیست، و من به بهاء و حسن و لطفش نظر کردم و به بخشی که میان رکن یمانی و رکن شامی، اما نزدیکتر به رکن شامی، قرار داشت توجّه کردم که دریافتم خشتی از طلا و خشتی از نقره در آنجا خالی مانده است، خشت طلا در ردیف بالایی و خشت نقره در ردیف پائینی کم بود. خودم را دیدم که در موضعی از آنها قرار دارم و من عین همان آجر و خشت شدم و در کعبه دیگر نقصانی نماند و من ایستادم و می‌نگریستم و می‌دانستم که عین همان خاکی هستم که آجر و خشت از آن است و در این قضیه شکّ نداشتم و چون بیدار شدم خدا را شکر کردم و در تأمّل به خویش گفتم من در گروه خود همانم که حضرت رسول در میان انبیاء بود و بعید نیست که ولایت با من خاتمه یابد.»[۱۱۸] برای درک این رخداد که یقیناً اندکی بعد از واقعهٔ سال ۵۹۸ق حادث گشت، نیاز به آن داریم به خاطر آوریم که سال ۵۹۹ق سالی است که شیخ الاکبر قدم به چهل سالگی می‌نهد: واقعه‌ای مهم که بر طبق سنّت اسلامی در این سنّ، شخص علامت خاصّی را در زندگی خود می‌یابد. باید بدانیم که حضرت محمّد نیز در چهل سالگی به شرف زیارت جبرئیلِ امین نایل شد و وحی الهی را دریافت، در عین حال، همانطور که گفته‌اند، آدمی در سن چهل سالگی به بلوغ عقلانی و روحانی خویش می‌رسد.[۱۱۹] بدیهی است که این رویای ابن عربی از کعبهٔ معظّمه در این سال خاصّ به نحوی عظیم حاصل گشت؛ این دو واقعه را نباید از هم جدا دانست، اوّل وی از سن چهل سالگی درگذشت و دوم آنکه وی به علامتی

---

۱۱۸. فتوحات ج ۱، ص۳۱۹ و نیز بنگرید به ترجمهٔ خوتکیویچ، خاتم الاولیاء، ص۱۲۸ (مترجم فارسی باید بیافزاید صفحهٔ فتوحات باید ۳۱۸ ــ ۳۱۹ باشد، متن: فکنت بمکة سنة تسع و تسعین و خمسمائة اری فیما یری النائم الکعبة مبنیة بلبن فضة و ذهب لبنة فضة و لبنة ذهب و قد کملت بالبناء و ما بقی فیها من شیء و انا انظر البهاء والی حسنها فالفتت الی الوجه الذی بین الرکن الیمانی و الشامی اقرب فوجدت موضع لبنتین فی الصف الا علی نیقض لبنة ذهب و فی الصف الذی یلیه ینقص لبنة فضة فرایت نفسی قد انطبعت فی موضع تلک اللبنتین فکمت انا عین تینک البنتین وکمل الحائط و لم یبق فی الکعبة شیء و انا واقف انظر و اعلم انی واقف و اعلم انی عین تینک البنتین لا اشک فی ذلک و انهما عین ذاتی و استیقظت فشکرت اللّه تعالی و قلت متاولا انی فی الاتباع فی صنفی کرسول اللّه فی الانبیاء و عسی ان یکون ممن ختم اللّه الولایة لی.م)

۱۱۹. بنگرید به قرآن ۱۵/۴۶ و ابن حنبل ج ۲، ص ۸۹.

مشرّف شد که گذر از سفر باطنی را حکایت می‌کرد، ارتقاء به مقام اَسری و از آنجا فرود به عالم خلق تا مخلوقات را هدایت کند.

افزون بر این، باید گفت در مقابل همین کعبه به سال ۵۹۹/۱۲۰۳ بود که ابن عربی برای بار سوم خرقه بر تن می‌کند. اما این دفعه، خرقهٔ مزبور از آنِ عبدالقادر گیلانی است که آن را از دست مردی اخذ می‌نماید که اصلاً اهلِ بغداد است اما در جوار مکّه می‌زید: یونس بن یحیی الهاشمی (۶۰۸/۱۲۱۱).[۱۲۰] همانطور که در مورد محمّد بن قاسم التمیمی از اهالی شهر فاس، صادق بود، یونس الهاشمی نیز برای ابن عربی شیخ روحانی بزرگ و مرشدی به غایت عظیم بود که در عین حال وظیفهٔ تعلیمِ حدیث را به ابن عربی بر دوش گرفت.[۱۲۱] به هر حال یونس الهاشمی بسی متفاوت از محمّد بن قاسم به عنوان راوی بود، زیرا به خاطر خواهیم داشت که ابن اَبّار ــ که در این حوزه‌های مربوط به طرد و نفی بسی متعصّب‌تر بود ــ وی را لحاظ قرار داده است و ابن حجر نیز او را راوی مستقل و صاحب فتوای کامل می‌داند.[۱۲۲] در میان مجموعهٔ احادیثی که ابن عربی اجازهٔ روایت از وی گرفت، یکی در زمانی رخ داد که ابن عربی در حرم اللّه و مقابل رکن یمانی کعبه قرار داشت و این مکان از نظر ابن عربی حائز اهمیت خاص بود[۱۲۳]، در اینجا اجازهٔ روایت احادیثِ قُدسیه را یافت، احادیث قدسیه گفته‌های خداوند است که بِنَفسِهِ المقدّس بر زبان حضرت رسول می‌نهد و خطاب به عموم است. در اینجا و در این برههٔ خاصّ بود که ابن عربی از جانب الهی، مامور شد تا چهل حدیث قدسی راگِرد آورد و در یک مجموعه نهد که به شکل ابتدایی خود، بخش نخست کتاب مشکاةالانوار وی را تشکیل داد[۱۲۴]؛ در میان راویان حدیث که در مشکاةالانوار از آنها نامی به میان آمده است، به غیر از یونس الهاشمی، بدرالحبشی و

---

۱۲۰. کتاب نسب الخرقه، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اسعد افندی، شمارهٔ ۱۵۰۷، ص ۹۴.

۱۲۱. بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۳۲ و ۳۰۹ و ج ۲، ص ۳۶۷ و ج ۴، ص ۵۲۴ و اجازه، ص ۱۷۵.

۱۲۲. لسان المیزان، ج ۴، ص ۳۳۵ و نیز شذرات ج ۵، ص ۳۶.

۱۲۳. شماری از وقایع خاص مربوط به احوال ابن عربی در اینجا حادث شد و خود وی علاقه داشت شاگردان و مشایخ خویش را در این مکان ملاقات کند، بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۳۲ و ۷۱ و ۳۰۹ و ج ۲، ص ۳۳۸.

۱۲۴. مشکاة الانوار، قاهره، ۱۳۲۹، مقدمه، ص ۵ و ترجمهٔ محمود والسن، پاریس، ۱۹۸۴م.

محمّد بن قاسم الّتمیمی که پیش از این، با آنها روبرو گشتیم، می‌توانیم محدّث معروفی به نام ابوالحسن علی الفَریابی (۶۴۶/۱۲۴۸ وفات)[۱۲۵] و نیز شاگرد معروف ابن عربی، به نام محمّد بن خالد الصَّدَفی التِّلِمسانی[۱۲۶] را بیابیم. آیا ابن عربی این شاگرد خویش را در غرب دیده بود، چنانکه از نامش می‌توان به نَسَبش پی برد یا آنکه این محمّد بن خالد اصالتاً از کجاست؟ هیچ راهی برای فهم این قضایا وجود ندارد. به هر حال، شایان ذکر است که نام وی تنها در دو اثر از آثار ابن عربی مذکور افتاده است که مربوط به حوادث سال ۵۹۹ق است.[۱۲۷] برای نمونه ابن عربی به خواهش و التماس وی و البته، بدر الحبشی بود که در شهر طائف، کتاب حلیة الابدال را به تاریخ جمادی الاولی سال ۵۹۹ق تدوین کرد، گفتنی است که ابن عربی به طائف رفته بود تا در غارِ معروفِ ابن عباس به خلوت و چله‌نشینی پردازد. این رسالهٔ مختصر، شرح فضائل اربعهٔ اساسی است که مخصوص طبقهٔ اَبدال از گروه اولیاء است: صمت(سکوت)، عزلت(دوری از مردم)، سَهر (بیدارخوابی) و جوع (گرسنگی).

شماری کثیری از زوّار، ایرانیان، مردمانی از حبشه و اندلس و سوریه و مصر و.... از دورترین اقالیم عالم از شرق تا غرب، به این ارض مقدّس می‌آمدند تا به اقامهٔ فریضهٔ حجّ متباهی گردند و به تجدیدِ میثاقِ ربّانی توفیق یابند و آن عهدِ ازلی را به یاد آرند که خداوند در بدو خلقت، از جمیع ابناء بشر، بدون استثناء اخذ فرموده بود. اما بیت اللّه افزون بر اینها، برای آن دسته از زائرانی که نسبت به عالَم الغیب یا موطن الارواح داشتند، معبد الهی بود و در همین مکان و در همین سال ۵۹۹ق بود که ابن عربی با یکی از پسران خلیفه هارون الرشید ملاقات کرد که حدود چهار قرن پیش، وفات یافته بود. «و قضیه از این قرار بود که روز جمعه بعد از نماز جمعه در شهر مکه داخل طواف شدم که مردی دیدم صاحب وقار و آرامش و طمانینه؛ و پیشاپیش من خانهٔ خدا را طواف می‌کرد. به وی نگریستم تا بلکه بشناسمش، اما وی را در زمرهٔ

---

۱۲۵. مجموعهٔ GAL ج ۱، ص ۵۹۶ و نیز مشکاةالانوار احادیث شمارهٔ ۷ و ۱۳ و غیرهما.

۱۲۶. مشکاةالانوار ۵ و ۸ و ۹ تا امروز هیچ منبعی نیافتیم که اطلاعاتی در خصوص محمّد بن خالد التلمسانی به دست دهد.

۱۲۷. فتوحات ج ۱، ص ۷۲ و ج ۲، ص ۱۸۲ و ج ۴، ص ۵۵۲.

مجاوران شهر مکه نیافتم و نشناختم، و علامت شخص مسافر نیز در او ندیدم زیرا بسیار با طراوت و نضارت بود. دیدم که در وسط دو مرد نزدیک به هم به طواف مشغول است و نه در میانشان می‌گذرد و نه از آنها جدا می‌شود، اما این دو از وجود وی بی خبرند. سعی کردم درست همانجاها پا نَهَم که او می‌گذاشت. هر قدمی که بر داشت، در همانجا پا نهادم و ذهنم بدو مشغول و چشمم به وی نگران، تا مبادا چیزی در این خصوص از من فوت شود، به آن دو مردِ چسبیده به هم که وی از میانشان می‌گذشت، گفتم تا اجازه دهند از میانشان عبور کنم و چنین نیز شد. چون طواف هفتم خاتمه یافت و خواست برود، گرفتمش و بدو سلام گفتم. سلامم را پاسخ گفت و بر من لبخندی زد و من چشم از او بر نداشتم تا مبادا از دستش دهم، تردید نداشتم که وی روحی است که متجسّد گشته است و می‌دانستم بصر او را می‌بیند. به او عرض کردم می‌دانم که روح متجسّدی! گفت: آری درست گفتی. گفتم: خدایت بیامرزد، تو کیستی؟ گفت: من سبتی (سبت = شنبه)، فرزند هارون الرشیدم. گفتم: می‌خواهم از حالی که در روزگار حیات خویش داشتی، باز پرسم. گفت: بپرس. گفتم: به من چنین رسیده است که به این سبب تو را سبتی می‌نامیدند که در روز سبت کار می‌کردی و بقیهٔ ایام هفته را با آن می‌گذرانیدی. گفت: آری خبری درست به تو گفته‌اند، مطلب به همین گونه بود که تو گفتی. گفتم: چرا روز سبت یا شنبه را به این امر اختصاص دادی و نَه روزهای دیگر هفته را؟ گفت: چه پرسشی نیکی به میان آوردی. بعد به من گفت: به من رسیده است که خداوند آفرینش خویش را به روز یک شنبه ابتدا کرد و به روز جمعه خاتمه داد و چون روز شنبه شد، راحت گرفت و پا روی پا نهاد و فرمود: «انا الملک یعنی من شاهم!» این خبر در ایام حیاتم به من رسید. قسم به خداوند که من نیز همین قسم عمل خواهم کرد. از روز یک شنبه تا روز جمعه به عبادت خداوند پرداختم و به چیزی دیگر مشغول نگشتم مگر به نیایش وی، و می‌گویم همانطور که خداوند در این شش روز به ما اعتناء فرمود، من نیز در همین ایام به عبادت وی می‌پردازم و به خود، مشغول نخواهم شد اما چون روز شنبه می‌رسید به خویش می‌پرداختم و به کاری و حرفه‌ای مشغول می‌شدم تا غذای بقیهٔ هفته را به دست آورم و من نیز مطابق با این روایت عمل می‌کردم و فتح خداوند به همین سبب بر من رسید. گفتم: قطب زمان تو که بود؟ گفت: خودم بودم و به

این افتخاری نمی‌کنم.»[۱۲۸]

بار دیگر در حین طواف کعبه بود ــ اما این بار، در یک مبشّره روی داد ــ که ابن عربی با یکی از اَجداد خویش آشنا گشت. «خداوند در مکاشفه‌ای که شخص در عالم خواب می‌بیند، در حین طواف کعبه، به من مردمانی را نشان داد که آنان را از روی سیما نمی‌شناختم؛ هر یک بیتی بر من می‌خواند و می‌گذشت که یکی از آنها این بود، ما همانطور که شما طواف می‌کنید، جملگی حول این بیت طواف می‌کنیم. و به همین نحو ابیات دیگری از من برون آمد. از این حالت در شگفت بودم. یکی از آنان با من سخن گفت و مرا به اسمی نامید که آن اسم را نمی‌شناختم. سپس به من گفت: من یکی از اجداد تو هستم. عرض کردم: چند سال پیش مُردی؟ گفت: چهل و اندی هزار سال

---

۱۲۸. فتوحات ج ۴، ص ۱۲-۱۱ همین ملاقات نیز در فتوحات ج ۱، ص ۶۳۸ و ج ۲، ص ۱۵ گزارش شده است که در این جای‌ها نیز ابن عربی تأکید می‌کند که زمان این واقعه همانا ۵۹۹ بوده است. (متن: و ذلک انی کنت یوم الجمعة بعد صلاة الجمعة بمکة قد دخلت الطواف فرایت رجلا حسن الهیئة له هیبة و وقار و هو یطوف بالبیت امامی فصرفت نظری الیه عسی اعرفه فما عرفته فی المجاورین ولم ار علیه علامة قادم من سفر لما کان علیه من الغضاضة و النضارة فرایته یمر بین الرجلین المتلاصقین فی الطواف و یعبر بینهما و لا یفصل بینهما و لا یشعر ان به فجعلت اتتبع باقدامی مواضع وطات اقدامه ما یرفع قدما الا وضعت قدمی فی موضع قدمه و ذهنی الیه و بصری معه لئلا یفوتنی فکنت امر بالرجلین المتلاصقین اللذین یمر هو بینهما فاجوزهما فی اثره کما یجوزهما و لا افصل بینهما فتعجبت من ذلک فلما اکمل اسبوعه و اراد ان الخروج مسکته و سلمت علیه فرد علیّ السلام و تبسم لی و انا لا اصرف نظری عنه مخافة ان یفوتنی فانی ما شککت فیه ان روح متجسد و علمت ان البصر یقیده فقلت له انی اعلم انک روح متجسد فقال لی صدقت فقلت له فمن انت یرحمک اللّه فقال انا السبتی بن هارون الرشید فقلت له ارید ان اسالک عن حال کنت علیه فی ایام حیاتک فی الدنیا قال قل قلت بغلتی انک ما سمیت السبتی لکونک کنت تحترف کل سبت بقدر ما تاکله فی بقیة الاسبوع فقال الذی بلغک صحیح کذلک کان الامر، فقلت له فلم خصصت یوم السبت دون غیره من الایام ایام الاسبوع فقال نعم ما سالت ثم قال لی بلغنی ان اللّه ابتدأ خلق العالم یوم الاحد و فرغ منه یوم الجمعة فلما کان یوم السبت استلقی و وضع احدی رجلیه علی الاخری و قال اناالملک هذا بلغنی فی الاخبار و انا فی الحیاة الدنیا فقلت واللّه لاعملن علی هذا فتفرغت لعباة اللّه من یوم الاحد الی آخر الستة الایام لا اشتغل بشیء الا بعبادته تعالی و اقول انه تعالی کما اعتنی بنا فی هذه الایام الستة اتفرغ الی عبادته فیها و لا امزجها بشغل نفسی فاذا کان یوم السبت اتفرغ لنفسی و اتحصل لها ما یقوتها فی باقی الاسبوع کما روینا من القاء احدی رجلیه علی الاخری و قوله انا الملک الحدیث و فتح اللّه لی فی ذلک فقلت له من کان قطب الزمان فی وقتک فقال انا و لا فخر.م)

پیش[۱۲۹]. بدو گفتم حضرت آدم این قدر سنّ نداشت. به من گفت: از کدام آدم سخن می‌گویی؟ از آدمی که به تو نزدیک‌تر بود یا از غیر او؟ سپس حدیثی بر من خواند که طبق آن حضرت رسول می‌فرماید که خداوند صد هزار آدم آفرید.»[۱۳۰]

و عاقبت، باز در حوالی کعبه بود، در حقیقت، پشت دیوار حنابله، که در آنجا ابن عربی به یقین دریافت که به زیارت اَبدال سبعه یا هفت ابدال نایل شده است. «با این هفت ابدال در حریم مکه پشت دیوار حنابله گرد آمدم و دریافتم که اینان در حال رکوع هستند. بر ایشان سلام گفتم و آنان نیز پاسخم دادند و با ایشان سخن گفتم. در عالَم وجود بهتر از ایشان ندیدم و کسی را نیافتم که بیش از اینان به خداوند مشغول باشند، قسم به خدا مثل ایشان ندیدم مگر ساقِطُ الرَّفرَف بن سقیط العرش که در شهر قونیه می‌زیست و اهل ایران بود.»[۱۳۱]

---

۱۲۹. مترجم فارسی لازم به ذکر می‌داند که این گفتار، ناقض این باور کتب مقدسه اعم از قرآن و تورات است که خداوند عالم را در شش روز آفرید و از بنای دنیا بیش از شش هزار سال نمی‌گذرد. اما برخی از متفکّران مسلمان این اقوال قرآنی را به رمز دانستند و آن را تاویل می‌کردند و گویا ابن عربی با این آراء آشنایی داشت. برای نمونه‌ای از این بحث بنگرید به مسعودی، مروج الذهب ج ۱، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴ش، ص ۷۰ و رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء ج ۳، افست مکتب الاعلام اسلامی، قم، ۱۴۰۵ق، ص ۲۴۹ و شیخ احمد احسایی، شرح الفوائد، چاپ سنگی، بی تاریخ و محل طبع، ص۴۷. گفتنی است به نوعی می‌توان از این بحث به قدمت عالم رسید که متفکران مسلمان با آن آشنایی داشتند و غزالی در تهافت خویش در همین معنا بر فیلسوفان اسلامی طعنه زد و تشنیع کرد. بنگرید به غزالی، تهافت الفلاسفه، ترجمهٔ علی اصغر حلبی، نشر زوار، چ ۲، ۱۳۶۳ش.

۱۳۰. فتوحات ج ۳، ص ۵۴۹ و ج ۳، ص۳۴۸ (متن: لقد ارانی الحق تعالی فیما یراه النائم و انا طائف بالکعبة مع قوم من الناس لا اعرفهم بوجوههم فانشدونا تبیین ثبت علی البیت الواحد و مضی عنی الاخر فکان الذی ثبت علیه من ذلک لقد طفنا کما طفتم سنینا /بهذا البیت طرا اجمعینا. و خرج عنی البیت الاخر فتعجبت من ذلک فقال لی واحد منهم و تسمی لی باسم لا اعرف ذلک الاسم ثم قال لی انا من اجدادک قلت کم لک منذ مت فقال لی بضع و اربعون الف سنة فقلت له فما لآدم هذا القدر من السنین فقال لی عن ای آدم تقول عن هذا الاقرب الیک او عن غیره فتذکرت حدیثا عن رسول اللّه ان اللّه خلق مائة الف آدم. م)

۱۳۱. فتوحات ج ۲، ص ۶-۴۵۵ و نیز فتوحات ج ۲، ص ۱۴ و روح‌القدس، ص ۵۳ و صوفیان اندلسی، ص ۱۴۲-۱۴۱. دربارهٔ این سقیط الرفرف در فصل بعد بیشتر خواهیم گفت. (مترجم ←

در همه جا این خبر شیوع داشت که به زودی مصائبی هولناک بر دار السلام فرو خواهد آمد، و سلسله‌ای از حوادث عجیب و غریب که این اخیر به سال ۵۹۹ق روی داد، نوید شروع قرن هفتم هجری را می‌داد، قرنی که در آن، مغولان بساط خلافت را بر چیدند. بعد از امراضِ مسری که به سال ۵۹۸-۵۹۷ق همهٔ مصر را فرا گرفت و زلزله‌ها، سوریه و فلسطین را لرزاند[۱۳۲]، به سال ۵۹۹ق یک پدیدهٔ جوی نیز در شرق ظاهر شد. در یمن طوفان خاکستر بر همهٔ کشور وزیدن گرفت و جملهٔ اهالی را به ظلمت کامل فرو برد. در حجاز و عراق مردم به چشم خود دیدند که «نجوم خُرد شدند و بر زمین ساقط شدند» و ابو شامّه نیز یادداشت کرد که «این واقعه تنها دو بار قبل رخ داده بود، میلادِ حضرت محمّد و در سال ۲۴۱ق؛ اما این بار بسی جذّاب‌تر بود.»[۱۳۳]

ما افزون بر این، استنادات خود ابن عربی را نیز در اختیار داریم که وقایعی را ثبت کرده است که قرن ششم هجری را با چنین حالت غم‌بار و حزن‌انگیزی خاتمه بخشید.[۱۳۴] «یکبار دیدم که همه جا به مدّت یک ساعت و شاید بیشتر تاریک شد و

← فارسی باید بیافزید که ابن عربی به ایرانیان عنایت مخصوصی دارد، این اسم رمزی می‌تواند نشان از رجال ایرانی در زمان خود وی داشته باشد که البته در آن دوران از عطار و مولانا گرفته تا شمس تبریزی، تعدادشان کم نیست.)

۱۳۲. ترجمان، ص ۲۰-۱۹.

۱۳۳. همان، ص۳۲ و شذرات ج ۴، ص۳۳۸ و ذهبی کتاب دول الاسلام، ترجمهٔ فرانسوی Negre سال ۱۹۷۹، ص۱۸۶.

۱۳۴. فتوحات ج ۲، ص ۴۵۰ (متن: رایت مررة طریقه قد بقی ضوئه ساعة وازید من ساعة وانا بالطواف رایته انا و جماعته الطائفین بالکعبة و تعجب الناس من ذلک و ما راینا قط لیلة اکثر منها ذوات اذناب اللیل کله الی ان اصبح حتی کانت تلک الکواکب لکثرتها و تداخل بعضها علی بعض کما یتداخل شرر النار تحول بین ابصارنا و بین رویة الکواکب فقلنا ما هذا الا لامر عظیم فبعد قلیل وصل الینا ان الیمن ظهر فی حادث وذلک الوقت الذی راینا هذا و جائتهم الرح بتراب شبیه التوتیا کثیر الی ان عم ارضهم و علا علی الارض الی حد المرکب و خاف الناس و اظلم علیهم الجو بحیث ان کانوا یمشون فی الطرق فی النهار بالسرج و حال تراکم الغمام بینهم و بین نور الشمس وکانوا یسمعون فی البحر بزبیددو یا عظیما وذلک فی سنة ستمائة او تسع و تسعین و خمسمائة الشک منی فانی ما قیدته حین رایته فی هذا المکان الا فی سنة سبع و عشرین و ستمائة و لذلک اصابنی الشک لبعد الوقت لکنه معروف عند الخاص و العام من اهل الحجاز الیمن و راینا فی تلک السنة عجائب کثیرة و فی تلک السنة حل الوباء بالطائف حتی ما بقی ساکن حل بهم من اوّل رجب الی اوّل رمضان سنة تسع و

←

من در آن موقع، در حال طواف بیت بودم و گروهی از طائفان در مقابل کعبه بودند و مردم از این واقعه تعجّب کردند و ما آن شب بیش‌تر از هر وقت دیگر، ستارهٔ دنباله‌دار دیدیم چنانکه تا آن موقع چنین چیزی ندیده بودیم و تا صبح این کثرت ستارگان ادامه داشت و بعضی از آنها داخل هم می‌شدند چنانکه شراره‌های آتش در هم تداخل می‌کنند. به خود گفتیم که این چنین امری روی نمی‌دهد مگر آنکه واقعه‌ای بزرگ در پیش روست. بعد از اندکی، خبر از یمن رسید که حادثه‌ای دیگر در همان زمانی که ما آن حادثه را می‌دیدیم، روی داده است و طوفانی به همراه خاک، شبیه به خاکستر وزید و مردم ترسیدند و هوا تاریک شد به طوری که در وسط روز نیاز به چراغ داشتند و ابری میان ایشان و نور خورشید حائل شد و این وقایع در سال ۶۰۰ق یا ۵۹۹ق رخ داد و این تردید در ثبتِ این سنوات، از من است، زیرا آن را در همان موقع که روی داده بود، به قید کتابت درنیاورده بودم، و امروز در این مکان، سال ۶۲۷ق است و این مطلب میان خاصّ و عامّ از اهالی یَمن و حجاز معروف است. در آن سال، عجایبِ بسیار دیدم از جمله، وَبایی دیدم که بر شهر طائف افتاد که کسی را در آنجا باقی نگذاشت و این از اوّل رجب تا اوّل رمضان ماه ۵۹۹ بود[۱۳۵] و طاعونی رخ داد که علامتش روی بدن ظاهر می‌شد و اگر مریض پنج روز طاقت می‌کرد، زنده می‌ماند و چُنان شد که اهالی طائف به مکه آمدند و هرچه داشتند و نداشتند، گذاشتند و از آنجا بیرون آمدند.»

← تسعین و خمسمائة عن تحقیق و کان الطاعون الذی نزل بهم اذا کانت علامته فی ابدانهم ما یتجاوزون خمسة ایام حتی یهلک فمن جاز خمسة ایام لهم یهلک و امتلات مکة باهل الطائف و بقیت دیارهم مفتحة ابوابها و اقمشتهم و دوابهم فی مراعیهم.م)

۱۳۵. همان قسم که دیدم ابن عربی یک ماه قبل از این در شهر طائف بود.

۹. عبادم را نصیحت نما

ابن عربی در یک صفحه از کتاب المبشّرات[1] تصدیق می‌کند شبی در مکه با نگاه به سیمای شاگردان و تابعانِ خویش و بسیاری از اهل تصوّف دچار یاس کامل گشت و احساس کرد که باید آنان را تَرک گوید و به گوشه‌ای به اعتکاف نشیند. «زمانی که فهمیدم کسانی که به حقیقت، به طریقت درآمده‌اند، بسیار قلیل و نادرند[2]، شوق را از دست بدادم و عزم کردم همّ خود را صرف خویش کنم و مردان سلوک را به سرنوشتشان سپارم.» این وسوسه، ظلمی بر خویشتن، اما انسانی بود و با این همه، تسلیم آن نشد. در همان شب مبشّره‌ای دید و خود را به روز قیامت و در محضر خداوند مشاهده کرد. «دیدم در محضر خدا ایستاده‌ام، با ترس و لرزی که حضرتش مرا به سبب تفریطم به مجازات کشیده، اما حضرت به من فرمود، مترس! همهٔ آنچه از تو می‌خواهم آن است که بندگانم را نصیحت کنی. بعد از این مکاشفه بود که من به تعلیم مردمان پرداختم و راه و روش طریقت را به آنان نشان دادم و از مَهالک و خطرات راه اِنذار دادم و مخاطَب من همگان از جمله فقهاء و فقراء و صوفیان و مومنان عامّی بود.»

---

۱. کتاب المبشرات، نسخهٔ خطی فاتح افندی، شمارهٔ ۵۳۲۲ ص ۹.

۲. مترجم فارسی اعتنای خوانندگان را به این مطلب معطوف می‌سازد که از همان بدو تصوف، گویا صوفی‌نُماها نیز بودند که اعتبار تصوّف را زیر سؤال می‌بردند. برای مثال بنگرید به طعنی که بزرگان صوفی بر این صوفی‌نماها زده‌اند و تا آنجا که مترجم فارسی می‌داند نخستین نشانه‌هایش را می‌توان در منابع زیر دید، ابو نصر سرّاج: اللمع فی التصوف، نیکلسون، بریل هلند، ۱۹۱۴م. این ماجرا همچنان تا عصر ملاصدرا نیز ادامه داشت، بنگرید به ملاصدرا: عرفان و عارف نمایان، ترجمهٔ کتاب کسر اصنام الجاهلیه، ترجمهٔ محسن بیدار فر، انتشارات الزهرا، چ ۱، ۱۳۶۰ش.

بر طبق حدیث مشهوری که «الدّین بالنصیحة و الموعظة الحسنة»[۳] دین و خدمت به خدا و رسول الهی و اولیاء همانا نصیحت و موعظه به همسایگان خویش است. اما همانطور که ابن عربی در شماری از نوادرِ آثارِ خویش تأکید می‌کند، این مهم را وظیفهٔ خویش شُمرد و حتی به صورت شدیدتری آن را بیان داشت: «و خداوند به زبان پیامبرش بر من امر کرد با نصایح الهی و نبوی و ولایت الهی، عموم را خطاب کنم و بخصوص مرا بی‌واسطه، در مکه و دمشق مخاطَب ساخت و گفت که بندگانم را در مبشّراتی که به تو نمایاندم، نصیحت نُما و این امر به صورت شدیدتری بر من قرار گرفت.»[۴]

مبشرهٔ اوّل می‌باید یک بار در مکه، لااقلّ به سال ۱۲۰۴/۶۰۰ روی داده باشد، زیرا در اولین سطر از کتاب روح‌القدس که در همان دوران و همان سال نوشته شده است، ابن عربی به این وظیفهٔ خطیری اشاره می‌کند که خداوند بر دوشش نهاده است.

فارغ از این ماجرا که چقدر جزئیات تاریخی این مطلب دقیق است، در خلال این متون، به اَبعادِ جدیدی از ماموریتی پی می‌بریم که اطمینان بر حصول مقام خاتم الاولیاء است. رسالت وی نه فقط اظهارِ میراثِ علوم روحانی است که از حضرت رسول به این وارثِ علومِ ربّانی رسیده بود، زیرا این امانتی است که به سبب ماهیت آن فقط برای خاصّان روشن بود، خاصّانی که اولیاء نام داشتند، بلکه افزون بر این، و به تعبیر عامیانه‌تر، در تبعیت از رسالتِ حضرت ختمی‌مرتبت که برای همهٔ ابناء بشر فرستاده شده بود[۵]، او نیز می‌باید به همهٔ موجودات، خواه امیران و فقهاء و خواه عارفان و مومنان عامّی نیز هدایت بخشد. ذکر این نکته بسی مهمّ است که این سرشت جهانیِ رسالتِ ابن عربی از چشمِ اهل تحقیق در غرب مغفول مانده است، اگر چه خود وی به طور بنیادی، آن را عیان ساخته است. اگر چه جنبه‌های روشنی از تعالیمِ وی

---

۳. بخاری، ایمان، ۴۲.

۴. فتوحات ج ۱، ص۶۵۸ و ج ۲، ص۲۷۳ و دیوان، ص۳۵۲. (متن: واللّه سبحانه قد امرنی علی لسان نبیه بالنصیحة لله و لرسوله و لائمة المسلمین و عامتهم خطابا عاما ثم خاطبنی علی الخصوص من غیر واسطة غیر مرة بمکة و دمشق فقال لی انصح عبادی فی مبشرة اریتها فتعین علی الامر اکثر مما تعین علی غیری.م)

۵. قرآن ۱۵۸/۷.

وجود داشتند و دارند که تنها معطوف به خاصّان و برگزیدگان است، اما پیامِ اصلی وی به جمیع امّت و جامعهٔ دینی، خواه به طور مستقیم و خواه از طریق همان خواصّ، باز می‌گشت. این نکته بی تردید به توضیحِ روایات جدّی در سبک و زبان ابن عربی در خلال آثار گوناگونش یاری می‌رساند و نیز البته تشریح می‌سازد که چرا در این دو فرصت، یعنی فرصتی که وی هنوز تنها و در قید حیات بود و فرصت دیگر، در طی نخستین دهه‌های بعد از مرگش، آثارش به این حدّ وسیع منتشر گشت و در میان مردم چنان گسترش یافت که به گفتهٔ ذهبی فقهاء و علمای اهل شریعت تنها در آغاز قرن هشتم به ماهیت اِلحادیِ تعالیمِ وی پی بردند.

در تداومِ این جنبهٔ وسیع‌تر از رسالتی که این خاتم الاولیاء بر آن اطمینان یافت، اینک به آسانی می‌توان، حکمتِ ظهور آن تغییراتی را فهمید که ابن عربی در روش معهود خود ایجاد کرد و بر خلافِ روشِ سابقش که در غرب هرگز به قصرِ سلاطین و دربار آنان قدم نمی‌نهاد و حتی مصاحبان و تابعان خویش را از آن منع می‌کرد، اما اینک، در شرق، به قصرِ حاکمان و امیران آمد و شد داشت. او بر حسب مُفاد احادیثِ مَروی در فوق، به معاشرت با امراء پرداخت و آنان را به نحوِ جدّی به احترام از شریعت تشویق کرد تا از این طریق به فَلاح و نَجاح خود یاری دهند. در عین حال آنان را به رعایتِ احوال رُعایایی می‌خواند که امیران بر ایشان فرمان می‌راندند. این نکته عَلَی الظّاهر عیان می‌سازد که چگونه باید نحوهٔ معاملهٔ ابن عربی را با امیران و شاهانِ سلجوقی و ایّوبی درک نماییم، امیرانی نظیر ملک الظاهر، امیر حلب که به خواهش و اصرار فراوان وی، از گناه خائنی درگذشت یا مانند ملک الاشرف، امیر دمشق، که اجازهٔ روایت آثار خود را به وی بخشود، و یا مانند ملک العزیز امیر بنیاس [۶] که به سبب مرگ وی شعری سرود [۷]، یا مانند کیکاوس، سلطان آناطولی که همانقسم که در این فصل خواهیم دید، در درگاه او بسی مقرّب شد.

به طور کلی باید ذکر کرد که از سال ۶۰۰/۱۲۰۴ به بعد، می‌توان رُشد فزاینده‌ای در فعالیت‌های ابن عربی مشاهده کرد. میان سالیان ۶۰۰ق تا ۶۱۷ق وی به کرات در

۶- وی یکی از فرزندان ملک العادل بود و در دمشق به سال ۶۳۰ وفات یافت. بنگرید به ترجمان، ص ۱۶۱.

۷. دیوان، ص ۲۳۸

مناطق سوریه و فلسطین و آناطولی و مصر و عرق آمد و شد داشت. این رفت و آمدهای پی در پی مانع از وی نشد که بر حجم آثار کثیر خود نیافزاید. بر طبق تحقیقات عثمان اسماعیل یحیی تحت عنوان «مؤلفات ابن عربی تاریخُها و تصنیفها» وی در این برهه از زمان بیش از ۵۰ اثر نگاشت.[۸] البته تقریباً بیشترِ این آثار، رسائلی موجز و مختصراند که بعضی از آنها کمتر از ده صفحه حجم دارند و به سرعت بسیار نوشته شده‌اند. برای مثال کتاب الیقین در حَبرون در بعد از ظهر ۱۴ شوال سال ۶۰۲ق نوشته شده است.[۹] اگر چه از چشم‌اندازِ اصولِ تعالیم و آموزه‌های وی تعداد صفحات نقشی ندارند، حتی چند سطری که این «اعظم الشیوخ» بر اوراق می‌نگاشت خود، منبعی اصیل به شمار می‌رفت ــ ولو غیرمستقیم و تلویحی ــ شامل نظرات اساسی وی می‌گشت که بر منظومهٔ فکری وی غالب بود. لذا خوانندهٔ ساعی و کوشای فتوحات نیاز به آن دارد که بداند این آراء و افکار با این دقّت از جزئیات از کجا اقتباس شده است. این موضوع برای مثال در مورد کتاب الالف و کتاب الباء و کتاب المیم صادق است که فقط سه نمونه از این دست آثار به شمار می‌آیند[۱۰]: دَر اینجا فقط علم الحروف با تلویحاتِ مابعدالطبیعیِ هر یک در معدودی صفحات مختصر مطرح شده است. از رسائل بسیار مهمی که ابن عربی در این دوره تدوین کرد، باید به نحو خاصّ به سه مورد اشاره کرد: کتاب جواب حکیم ترمذی، کتاب التجلّیات و کتاب التّنزُّلات الموصلیّة. نخستینِ این سه مورد، در اصل، پاسخ‌های ابن عربی به حکیم ترمذی است[۱۱] و با مدّعی حوزهٔ ولایت به مشاجره می‌نشیند، ابن عربی بعدها با جزئیات بیشتر و شرح و بسطِ اَوفر، این مطلب را در فصل ۷۳ از فتوحات به تفصیل نقل می‌کند. از آنگاه، کتاب التجلّیات را باید یاد آورد[۱۲]. شرح ابن سودَکین بر این اثر،

---

۸. بنگرید به فهرست تاریخی آثار ابن عربی نوشتهٔ عثمان اسماعیل یحیی، تاریخ المولفات، ص۱۳۰۶ به بعد.

۹. همان، شمارهٔ ۸۳۴.

۱۰. کتاب الالف و کتاب المیم در مجموعه رسائل حیدرآباد دکن منتشر شده است و کتاب الباء نیز به طور مستقل در قاهره ۱۹۵۴م چاپ شده است.

۱۱. همان، ۱۷۷.

۱۲. منتشر شده در مجموعهٔ رسائل حیدرآباد، و نیز عثمان اسماعیل یحیی نسخهٔ منقحی از آن را با ←

فهم و کشف اسرار و رموز نهفته در اثر را آسان‌تر می‌سازد که در اصل، شامل دروس شفاهی ابن عربی است که بر این شاگردِ ممتازِ خود املاء کرده است. کتاب التَّجلّیات شامل دو مضمون اساسی در رشتهٔ تفکرات ابن عربی است که شاید بتوان آن را قلب تعالیم ابن عربی نامید: نخست، مضمون توحید، سرّ توحید بی شائبهٔ ثنویت، و دو دیگر، تجلّیات که بُنیانِ صدور کثرات یا کثرت موجودات را در مَعیتِ وحدتِ حقیقی مدلّل می‌سازد با آنکه وجود واحد موافق با کثرات نیست زیرا تنها مَظاهرِ بنفسه لنفسهٔ وی‌اند. متن در غایت ایجاز و الغاز است و نوشته‌ای پارادوکسیال یا ذو جَنبَتَین است. ابن سودکین به ما فاش می‌گوید که این اثر خواننده را به گمراهی و تباهی می‌کشاند، حتی اگر گمان برد که یارِ با وفاست (من کنت اذنه خلیلا).[۱۳] این اثر در عین حال نوعی مکاشفهٔ روحانی در هیأت مفاوضهٔ شیخ الاکبر با صَنادیدِ اهل تصوّف در گذشته‌های دور نیز هست، نظیر جنید، سهل تُستری، حلاج و ذوالنّون مصری. به آسانی نمی‌توان از سبک تغزّلی و تخصّصیِ ادبی این اثر چشم پوشید. معهذا ابن عربی شخصاً اظهار می‌دارد که این معنا در حَضرةُ الحقیقة به شرح در می‌آید و این ملاقات‌ها با رجالِ مشایخِ صوفیان در عالَمِ محسوسی رخ می‌دهد که وی بی کم و کاست، شرح و بیان کرده است.[۱۴] به همین نحو، ابن عربی در کتاب التّنزلات الموصلیهٔ خویش[۱۵] و در مقدمهٔ آن توضیح می‌دهد این اثر را به سبک رمزی و مملوّ از سِرّ و راز نوشته است تا کَیدِ علمای رسوم یا ظاهربینان دینی را عقیم سازد. بر طبق گفتهٔ خود ابن عربی این متن شامل ۵۴ فصل است، اما عجبا که حاجی خلیفه ۵۵ فصل را یاد می‌کند و عثمان یحیی نیز ۵۳ فصل!![۱۶] از فصل نُهم به بعد و ذکر مقدمات، کتاب به نحو باطنی و سرّی در عبارات گوناگونی بر سبک مناجات و دعا به ذکر افلاک می‌پردازد که هر یک

← شرح ابن سودکین در مجلهٔ المشرق، ۶۷-۱۹۶۶ منتشر کرد. (مترجم فارسی باید بیافزاید که بر اساس همین تصحیح بار دیگر عثمان یحیی آن را به طور مفصل در ایران چاپ کرد: ابن عربی، التجلیات، به اهتمام عثمان اسماعیل یحیی، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۳ش.)

۱۳. کتاب التجلیات، المشرق، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۱۰۲.

۱۴. همان، ص ۱۱۲.

۱۵. منتشر شده در ذیل لطائف الاسرار، قاهره، ۱۹۶۱م.

۱۶. عثمان یحیی، شمارهٔ ۷۶۲.

اختصاص به یکی از انبیاء دارد. در میان آثار ابن عربی،این اثر به طور قطع، در شأن آنانی است که ذات آنان «مُلهَم» به اِمدادات غیبی و ربّانی است. بسی از صفحات آن (خصوصاً فصول ۴۶ تا ۵۴) یادآورِ کتاب الاسری است که به معراج خود ابن عربی اشاره دارد.

ابن عربی با اعتماد بر رسالتِ خویش در هدایتِ نفوس انسانی، حلقه‌ای از مریدان و تابعان و شاگردان خویش را تشکیل داد، و این مهمّ را می‌توان در خلال اجازه‌هایی که در سماع آثار خویش صادر کرده است، به وضوح دید. سماع ــ که در لغت به معنای شنیدن است ــ یکی از روش‌های مرسوم و رایجِ نقل و تعلیمِ معارف در اسلام است.[۱۷] این روش بی شکّ صورتِ قرائت تخصّصی متونی را اعلام می‌دارد که در پایان هر اثری یا در خاتمهٔ یکی از فصول اثر، اجراء می‌شد و حتی گاهی شامل نام نفوسی می‌گشت که در حین قرائت حاضر بودند ــ خواه خود نویسنده این کار را می‌کرد[۱۸] یا آنکه دیگری ــ و گاهی حتی تاریخ و مکان این مطالعه و قرائت نیز به دست داده می‌شد. در مورد نویسندهٔ پُر کاری نظیر ابن عربی این سماع‌ها یا اجازه‌های روایت ارزش وفیر و والایی دارند زیرا از سویی ما را قادر می‌سازند که با دقت فوق‌العاده‌ای تاریخ و مکان و نوع حرکات ابن عربی را تعیین نماییم و از سوی دیگر، طرحی را ارائه می‌کنند که ــ هر چقدر هم ناقص باشد ــ که در آن می‌توان دریافت چه شاگردان و تابعانی در اطرافِ وی جمع بودند.

در این مورد باید به یاد داشت از کنار هم قرار دادنِ این مُستمعان و کسانی که اجازه دریافت کرده‌اند، در طی دورهٔ اقامت در منطقهٔ سوریه، از سال ۶۱۷ق تا ۶۳۸ق می‌توانیم به خوبی دریابیم، چنانکه بعدها بیشتر نظر خواهیم افکند، که به بیش از ۵۰ نفر مستمع در این اسنادِ اجازهٔ روایت، اشاره شده است که در خلال دوران اسفار ابن عربی، میان سالهای ۶۰۰ق تا ۶۱۷ق جمع بودند و در کتب تذکره‌ها و طبقاتِ رجال، شرح حالشان آمده است. البته در اینجا ظاهراً دو استثناء می‌توان یافت:

---

۱۷. بنگرید به وجدی، *la transmission du savoir en Islam* ویرایش کوتار، لندن، ۱۹۸۳م.

۱۸. در مورد اجازهٔ نامه‌ها یا سماع‌های ابن عربی باید به عثمان یحیی در المولفات رجوع کرد که با خود نویسنده در اکثری از آنها حاضر بوده است مگر استثناتاتی که ابن سودکین بعد از مرگ شیخ به آنها اشاره کرده است.

ابنُ سُکَینه (۶۰۷/۱۲۱۰ وفات) و اسماعیل بن محمّد بن یوسف العُبّادی. ابن سُکینه همانقسم که از اسمش پیداست، و با استناد به اجازهٔ نامهٔ مورّخ ۶۰۱ ق، یک محدّث و صوفی مشهور بغدادی بود[۱۹] که بر طبق گفتهٔ ابو شامّه بنا به خواهش ابن الجوزی بر فرزند وی خرقه پوشاند.[۲۰] ابن عربی از جازهٔ خویش به ابن سُکینه اظهار می‌دارد که «اخذتُ عنه و اخذه عنی».[۲۱] بی تردید وی اشاره به احادیثی می‌کند که از این مرد، فرا گرفته است. به همین نحو، اسماعیل بن محمّد یوسف العُبّادی به خاندانی تعلّق داشت که اصالتاً به اندلس منسوب بود، اما وی به سوریه نقل مکان کرد و از سال ۵۷۰ق به بعد، در آنجا می‌زیست. بر طبق گفتهٔ صَفَدی (۷۶۴/۱۳۶۲ وفات) وی به امامت مسجد الصَّخره در اورشلیم رسید و در همینجا به سال ۶۵۶/۱۲۵۹ وفات یافت.[۲۲] به هر حال، ما وی را نه در فلسطین بلکه در آناطولی می‌یابیم که در معیت ابن عربی ظاهر می‌شود. وی به سال ۶۱۳ق اجازهٔ روایت تاجُ الرّسائل را در مَلطیه اخذ کرد[۲۳] و در سال ۶۱۵ق اجازهٔ روایت روح‌القدس را به دست آورد.[۲۴]

اما در مورد بقیهٔ مستمعانِ اجازهٔ روایت که ذکرشان در مجموعه‌های طبقات نیامده است، تنها به لطف اَنسابشان می‌توانیم اندکی اطّلاعات به چنگ آوریم ولی هویت آنها همچنان مبهم باقی می‌ماند. برای مثال نیمی از ایشان اندلسی هستند، اما هرگز نمی‌توان فهمید که آیا اینان فقط، زوّار و مسافرانی بودند که از اندلس به شرق از اینجا عبور می‌کردند یا آنکه مهاجرانی به شمار می‌آیند که از مدّت‌ها قبل به هیأت جمعی در این منطقه از ممالک اسلامی سکونت اختیار کردند. از سوی دیگر بر حسب صدفه، یکی از ایشان را می‌شناسیم و او موسی بن محمّد القَبّاب القُرطبی است[۲۵] که

---

۱۹. تاریخ المولفات، سماع شمارهٔ ۱.

۲۰. ترجمان، ص ۷۰ کهدر اینجا ابوشامه گزارش می‌کند ابن دوبیتی (۶۳۷/۱۲۳۹) گفته است ابن سکین در زمرهٔ ابدال بود. (بنگرید به شذرات، ج۵، ص۲۵).

۲۱. اجازه ص۱۷۷ ونیز فتوحات ج ۴، ص۵۲۹ و کتاب الابدال، قاهره، ۱۹۶۹م، ص ۱۷۲.

۲۲. وفیات، ج۹، ص۳-۲۱۱۲.

۲۳. تاریخ المولفات، سماع ۲.

۲۴. تاریخ المولفات، سماع ۶۳۹ ابن عربی در فتوحات ج ۳، ص۴۹ به وی اشاره می‌کند.

۲۵. مؤلفات، ۶۳۹، سماع ۴ و نیز بنگرید به فتوحات ج ۱، ص۶۰۳ و ج ۲، ص ۲۶۲ و نیز ج ۴، ص ۹۶ و ۵۲۹.

شاگرد ابن حِرزهم بود و او حافظ حَرَم اللّه در مکه معظمه بود و بر طبق گفتهٔ ابن عربی از خوردن غذا در مسجد بسیار زود عصبانی می‌شد. «روزی نزد موسی بن محمّد القَبّاب در مناره نزدیک حرم در مکه و در نزدیکی باب الحَزوره بودم و وی اذان می‌گفت و طعامی نزدش بود و از بوی آن در عذاب بود. در خبر نبوی شنیدم که ملائکه از آنچه بنی آدم عذاب می‌برند، در رنج‌اند و به همین سبب نباید با بوی بد پیاز و سیر و غیره به مسجد نزدیک شد. خسبیدم با این نیت که فردا به وی باز گویم که به پاس حرمت ملائکه آن غذا از آنجا بر دارد. خدای را در عالم خواب دیدم که می‌فرمود به او از طعام چیزی مگو زیرا نزد ما نیز همان قسم است که نزد شماست. چون صبح دمید بر حسب عادت خویش به نزد ما آمد و من مطلب خواب خویش را به وی باز گفتم. شروع به گریستن کرد و سجدهٔ شکر نمود و از آنگاه گفت: ای سید من، با این وصف، ادب با شرع رواست. لذا از مسجد دور نمود. رحمت خدا بر وی باد.»[۲۶]

مطابق مرسوم، سایر مستمعان اهالی خود شهر بودند، یا به هر حال بومی بودند و در حین مطالعه و قرائت فصولی از کتاب حاضر می‌شدند. لذا سماع‌ها در شهر موصل، شامل چندین نفر است که نسب موصلی داشتند، مثلا احمد بن مسعود المقرّی الموصلی: نام وی در روح‌القدس مورّخ سال ۶۰۰ق در شهر موصل، نیز آمده است[۲۷] و ابن‌عربی در مواردی از کتاب محاضرة الابرارِ خویش در خصوص احادیث و اخباری که از وی اخذ کرده است، یاد می‌کند.[۲۸] بر حسب برخی از سماع‌ها برای

---

۲۶. فتوحات ج۱، ص۶۰۳ (متن: کنت عند موسی بن محمّد القباب بالمنارة بحرم مکة بباب الحزورة و کان یؤذن به و کان له طعام یتاذی برائحته کل من شمه و سمعت فی الخبر النبوی ان الملائکة تتاذی مما یتاذی منه بنو آدم و نهی ان تقرب المسجد لاجل الملائکة فرایت الحق تعالی فی المنام فقل لی عز و جل لا تقل له عن الطعام فان رائحته عندنا ما هی مثل ما هی عندکم فلما اصبح جاء علی عادته الینها فاخبرته بما جری فبکی و سجد لله شکرا ثم قال لی یا سیدی و مع هذا فالادب مع الشرع اولی فازاله من المسجد رحمه اللّه.م)

۲۷. مؤلفات، ص۶۳۹ و سماع۷.

۲۸. محاضرة، ج۱، ص۲۳۷ و ج۲، ص۲۴۰ و ۲۵۹ و نیز بنگرید به فتوحات ج۴، ص۴۹۰ که در آنجا احمد الموصلی به وی مکاشفه‌ای را شرح می‌دهد که در آن، وی از حضرت رسول به نقل تحریم شطرنج و غناء و غیره می‌پردازد.

اجازهٔ قرائت فصولی از فتوحات به دو دختر امّ دَلال اشاره می‌کند که مورِّخ به سال ۶۳۶ق در دمشق و ۶۳۷ق است.[۲۹]

در مجموع، به نظر می‌آید که تعلّقِ خاطر به سفر، این عواقب را داشت که در سماع‌های میان سالیان ۶۰۰ق تا ۶۱۷ق نام بسیاری از ایشان که ابن عربی را ملاقات کرده‌اند، ذکر نشده است و یا آنکه ارتجالاً در زمانی معیّن، شیخ الاکبر را دیده‌اند، بسیاری از ایشان همان مسافرانی بودند که در امتداد مسیر خویش، از جایی که ابن‌عربی می‌زیست، می‌گذشتند و برخی نیز همان بومیانی بودند که محضرِ شیخ را غنیمت می‌شمردند که اینک در شهر ایشان اقامت گزیده است و می‌توانند از تعالیمش بهرهٔ وافر برند. ذکر این مطلب جالب است که به دلایل بیّن و روشن، در خلال این مسافرت‌های رو به افزایش، نام اغلب اهل سماع، تنها یک بار ذکر می‌شود اما از سال ۶۱۷ق به بعد، یعنی از زمانی که ابن‌عربی در سوریه رحلت اقامت افکند، جمعی خاصّ و معلوم، از این طیفِ اهلِ سماع، گِردش تشکّل یافتند. البته چند استثنای عجیب و غریب را می‌توان دید که بر حسب اطاعتِ فرمان، به خدمت رفتند. البته در این میان باید بدرالحبشی را هم یاد داشت که به مدت طولانی مصاحب و خادم شیخ بود و بر این جماعت باید اسماعیل بن سودَکین را نیز افزود[۳۰]: اسم وی از این پس در کلیهٔ سماع‌ها یا اجازهٔ روایت‌های صادره در این برهه از زمان دیده می‌شود. وی از شیخ الاکبر در قاهره و به سال ۶۰۳/۱۲۰۹ اجازهٔ روایت و سماع کتاب روح‌القدس را اخذ کرد.[۳۱] همو به سال ۶۱۱/۱۲۱۴ در حلب ابن عربی را واداشت تا بر ترجمان الاشواق خود شرحی بنگارد[۳۲] یعنی همان مجموعهٔ اشعار جذبی که یک فقیهِ ظاهربین آن را الحادی و کفرآمیز خوانده بود. سماعِ کتاب وسائل السائل ــ رساله‌ای

---

۲۹. مؤلفات ۱۳۵ و سماع ۲۱ و ۲۹ و ۳۴ و ۳۸ و ۴۴.

۳۰. در مورد اسماعیل بن سودکین بنگرید به شذرات، ج۵، ص۲۲۳ و ابن الصابونی (۱۲۸۳/۶۸۰)، تکمله، اکمل الاکمل، بغداد، ۱۹۵۷م، ص۴-۷۳، کحاله، معجم المولفین، ج۲، ص ۲۷۱.

۳۱. بنگرید به عثمان یحیی، مؤلفات، سماع ۹، ص۶۳۹.

۳۲. خواهش وی بار دیگر توسط بدرالحبشی تکرار شد، بنگرید به ذخائر الاعلاق، قاهره، ۱۹۶۸، ص۴.

مختصر و موجز که ابن عربی در آن به دقّت جواب شیخ و معلّمِ خویش را می‌دهد، آن هم به شکل سرّی و رمزی در قالب اندرز و نصحیت ــ به انضمام سماع برخی از ابیات مندرج در دیوان ابن عربی که بر اسماعیل مزبور نیز املاء شد[۳۳] و هر دو مطلب فوق، ثابت می‌کنند که شیخ الاکبر بر وی تأثیری شگرف گذاشت و البته در مفاهیم عقلانی و مباحثاتِ فکری، هر دو تشریک مساعی داشتند. با مرگ ابن‌عربی در سال ۶۳۸/۱۲۴۰ این تشریک مساعی به پایان خویش نرسید، بلکه فارغ از همهٔ شاگردان ابن‌عربی، این اسماعیل ابن سودکین بود که به صدور اجازهٔ سماعِ فتوحات ادامه داد.[۳۴] در عین حال ما به اسماعیل بن سودکین، بابت شروحی چند که بر آثار ابن‌عربی نوشته است، بالاخصّ شرح عمیق وی بر کتاب التّجلیات، مدیونیم.[۳۵] البته باید در اینجا تأکید کرد که سوای قدرت نویسندگی خاصّ ابن سودکین، باید وی را شاگرد ممتاز ابن‌عربی دانست که اجازهٔ روایت و شرح آثار و تعالیم ابن‌عربی را نیز به طور مکتوب حاصل کرده بود.

مورد دیگر، حضور دو مستمع مهم است که باید به یاد داشت: محمّد بن سعد الدین بن بَرَنگوش بن قَمَر الدِّمشقی (معروف به ابن قمر) و اسحاق بن یوسف الرُّومی. نخستینِ این دو، به احتمال زیاد، اهل دمشق است و مصاحبت وی با ابن‌عربی در حوالی سال ۶۱۵/۱۲۱۸ آغاز شد. این زمانی است که نام وی برای اولین بار در اجازهٔ سماع کتاب روح‌القدس در مَلطیه به چشم می‌خورد.[۳۶] وی می‌باید از آناطولی در

---

۳۳. دیوان، ص ۱۹۱-۱۸۱ و نیز فتوحات ج ۱، ص ۶۸۱ که در اینجا ابن‌عربی وی را العارف الولد العزیز می‌نامد. ما نیز باید به خاطر داشته باشیم ابن‌عربی، مخصوصِ اسماعیل رساله‌ای تحت عنوان جواب سؤال اسماعیل بن سودکین نوشت و این اثر در مجموعه رسائل حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸ چاپ شده است و میخائل والسن در etudes traditionnelles سال ۱۹۵۲، ص۸-۱۸۲ ترجمه و منتشر کرد.

۳۴. هثمان یحیی، ص۱۳۵.

۳۵. کتاب التجلّیات (عثمان یحیی، ص۷۳۸) در مجموعهٔ حیدرآباد دکن، منتشر شده است و همراه با شرح ارزشمند ابن سودکین در المشرق، سال ۱۹۶۷-۱۹۶۸ نیز دوباره چاپ شد. ابن سودکین در عین حال شرحی بر کتاب مشاهدالاسرار (تاریخ مؤلفات، ص۴۳۲) و کتاب الاسری (مؤلفات، ص۳۱۲) شرحی نگاشت و نیز برای کتاب مفقود الاثرِ لواقح الانوار ابن‌عربی نیز شرحی تدوین کرد. (مؤلفات، ص۶۳۸).

۳۶. مؤلفات، ص ۶۳۹ و سماع ۳.

مصاحبت ابن عربی بوده و به سوریه باز گشته باشد زیرا بار دیگر در اجازهٔ سماعِ اثری که در حوالی سال ۶۱۷ق[۳۷] و ۶۱۸ق[۳۸] صادر شده است، در حلب دیده می‌شود و در سال ۶۳۰ق[۳۹] و ۶۳۳ق[۴۰] نیز در دمشق فرا چشم می‌آید. خلاصه آنکه اسم این شاگرد ساعی و کوشا در ۳۵ مورد از اجازهٔ سماع‌ها دیده می‌شود که ۲۷ مورد از آنها مربوط به روایت از فتوحات مکیه است. چنین حضوری ابداً حیرت‌آور نیست، اگر توجّه داشته باشیم که ابن قمر، فرزندخواندهٔ ابن عربی نیز به شمار می‌آمد. این مطلب را ما از یک فقرهٔ مختصر از کتابی که هنوز به حلیهٔ طبع آراسته نشده است، در می‌یابیم که نامش نَتایجُ الاَذکار است و در آنجا ابن عربی از وی تحت عنوان «سَهری» یاد می‌کند و مؤکّد می‌دارد که در ۲۵ شعبان سال ۶۳۱ق این مرد به مقامی عظیم نایل گشت.[۴۱]

اما در مورد دومین نفر، یعنی مَجدُالدّین اسحاق بن یوسف الرّومی اصلاً گزافه گویی نخواهد بود اگر بگوییم که ملاقات وی با شیخ الاکبر ــ همانقسم که پیشتر ملحوظ افتاد، ابن عربی در طیّ یک مبشّره یا یک مکاشفهٔ الهی در حوالی سال ۵۸۹ق در شهر جزیرةالخضراء به این ملاقات بشارت داده شده بود ــ واقعهٔ سترگ و عظیم و حادثه‌ای دوران ساز در تکوینِ تاریخ تصوّف ایرانی، خواه شیعی و خواه غیرشیعی به شمار می‌آید. دقیق‌تر این است که این مجدالدین، پدر صدرالدین قونوی است که قونوی، شاگرد اخصّ و شهیر ابن عربی است که نقشی ممتاز و اساسی در بسط آراء و افکار و تعالیم ابن عربی و مکتب وی در شرق جهان اسلامی ایفاء کرد. به عبارت دیگر دوستی و خویشی میان مَجدالدین و ابن عربی، اوّلی از ایران و دومی از اندلس، که در مکه آغاز شد، منتج به نتایج بسیار گشت و معنایی بس عمیق را پدید آورد.

ظاهراً تنها منبعی که اندک اطلاعاتی دربارهٔ مجدالدین اسحاق الرومی به دست

---

۳۷. مؤلفات، ص ۷۰ سماع ۱.
۳۸. مؤلفات، ص ۴۱۲ و سماع ۱.
۳۹. مؤلفات ص ۴۸۴ سماع ۱.
۴۰. مؤلفات ص۶۷ و سماع۲. مؤلفات ۴۱۴ سماع۳، سماع۲۷ و برای فتوحات و مؤلفات ۷۳۶ سماع۳ و مؤلفات ۱۳۵.
۴۱. کتاب نتایج الاذکار، نسخهٔ فاتح افندی، شمارهٔ ۵۳۳۲، ورق ۵۴ب. ۵۵ب.

می‌دهد، تاریخ ابن بی‌بی است که در شرح احوال و روزگار امیران سلجوقی در منطقهٔ روم نوشته است و نام آن الاوامر العلائیه فی الامور العلائیه است و بخش نخست این اثر در حوالی سال ۱۲۸۱/۶۸۰ خاتمه یافت و کامل شد.[۴۲] از معدود صفحاتی که به مَجدُالدّین ارجاع می‌دهد، دو نتیجهٔ عامّ پدید می‌آید. نخست آنکه معاصران مجدالدین ظاهراً وی را مردی در غایت زهد و ورع می‌دانستند که مقتدای روحانی بود. دست کم این است ابن بی‌بی او را «رأس الزُّهاد» و «شَرَفُ الاَوتاد» می‌نامد که اوتاد جمع وتد است و یکی از عالی‌ترین مقامات روحانی در سلسلهٔ طبقات اولیاء است. افزون بر این شهادت خود خلیفه الناصر نیز هست که در طی نامه‌ای خطاب به کیکاوس سلجوقی از وی نام می‌برد و او را «عُمدةُ العارفین» می‌نامد.[۴۳] دوم آنکه مورد اَخیرُالذّکر، مجدُالدّین را چونان یک مقام بلندپایهٔ دربار سلجوقی در منطقهٔ آناطولی به تصویر می‌کشد که شخصی مقرّب در بارگاهِ کیخسرو و جانشین وی کیکاوس بوده است. برای مثال از یک فقره از متن فوق در می‌یابیم که سلطان کیخسرو بعد از عزیمت مجدُالدّین که به دلایل سیاسی[۴۴] از سوریه عزیمت کرده بود، شعری می‌نگارد و از وی می‌خواهد تا به وطن مالوف خویش باز گردد و البته وقتی به ملطیه رسید به استقبال سلطانی مفتخر گشت.[۴۵] مورّخ مزبور گزارش خویش را با این مطلب به پایان می‌برد که دوستی میان شاه و مجدالدین را با مقام حلّاج و مقصود وی، در خلال این شعر مقایسه می‌کند: «انا من اهوی و من اهوی انا».[۴۶] به هر حال برای درک این اطّلاعات خاص بیشتر که ناظر به نقشی است که پدر صدرالدین قونوی در حیات

---

۴۲. دایرةالمعارف، ویرایش ۲، ابن بی‌بی؛ من به نسخهٔ الاوامر که در آنکارا به سال ۱۹۵۶ چاپ شد رجوع کردم. فقراتی که به پدر قونوی ارجاع می‌دهد ص۳-۹۱ و ۵۸-۱۵۵ است.

۴۳. الاوامر، ص۱۵۷.

۴۴. ابن بی‌بی تأکید می‌کند که مجدالدین بلاد الروم را در دورانی ترک گفت که امیر کیخسرو با مشکلاتی چند دست به گریبان بود، کیخسرو بر پدر خود به سال ۱۱۹۲/۵۸۸ فائق آمد اما رسما امارت وی بعد از مرگ رکن‌الدین به سال ۱۲۰۴/۶۰۰ به امارت نشست. (دایرةالمعارف ذیل کیخسرو)

۴۵. الاوامر، ص۳-۹۱.

۴۶. همان پیشین، به عبارت دیگر مجدالدین و کیخسرو به یکدیگر بسیار نزدیک بودند چنانکه اشعار فوق‌الذکر قربیت حلاج را به درگاه خداوند توصیف می‌نماید.

سیاسی سلجوقیان ایفاء کرد، باید به بخشی از کتاب الاَوامر رجوع نماییم که به ذکر جزئیات حکومت کیکاوس می‌پردازد: منظور ورقی است که در عین حال، سندی ارزشمند، برای پژوهش در فتوت ناصری به شماری می‌آید زیرا ماهیتاً دربارهٔ این موضوع است. دراین ورق مورّخ ما به خوبی فاش می‌سازد که چسان بعد از آنکه سلطان کیکاوس پیروزی خود را بر امپراطور طرابوزون در سینوپ Sinop (۶۱۱/۱۲۱۴) محرز کرد، وی مأموری به بغداد گسیل داشت تا مفتخر به طریقتِ فتوت از جانب خلیفه ناصرالدین گردد.[۴۷] از میان تمامی مقامات عالی‌رتبهٔ حاضر در دربار سلطان، این فقط مجدُالدین بود که سلطان وی را برگزید تا این مأموریتِ سیاسی مهمّ را با حُسن تدبیر به انجام بَرَد. ناصر که همیشهٔ مشتاقِ بسطِ سلسلهٔ فتوت خویش و ایجاد شعبهٔ فرقهٔ مزبور در ممالک گوناگون بود، با کمالِ میل، تقاضای کیکاوس را اجابت کرد و خرقهٔ فتوت را به دست مجدالدین سپرد و او را همراه نامه‌ای به نام کتاب الفتوت مراجعت داد. ابن‌عربی بعد از نقل متن نامه، اطلاعات زیر را نیز بر آن می‌افزاید. سلطان کیکاوس به پاس زحمات مجدالدین و تلاش مجدانهٔ وی در انجام این رسالت، او را معتمَد خویش ساخت و مسئول تشرّف آنانی کرد که وی تشخیص می‌دهد ارزش حصول این مقام را دارند و البته بعد از مرگ مجدالدین، این وظیفه را بر عهدهٔ فرزند وی، محمّد گذاشت که همانا صدرالدین قونوی باشد.

مجدالدین در سال ۶۰۰/۱۲۰۴ با شیخ الاکبر آشنایی یافت، یعنی همان زمان که ابن عربی در بیت اللّه الحرام اقامت داشت.[۴۸] باید بیافزاییم که این اقامت مجدالدین در حجاز به احتمال زیاد در خاتمهٔ دورانِ تبعیدِ سیاسی وی صورت گرفته است: زیرا این تنها از سال ۶۰۱-۶۰۰ ق به بعد است که بعد از مرگ رکن‌الدین، امارت و حکومت

---

۴۷. کتاب الاوامر، ص۱۵۸-۱۵۵ باید ذکر کرد که در شرح حال ابن عربی و تاریخ آن، در این خصوص یک ناهمگونی وجود داردزیرا در خاتمه این ورقه وی اظهار می‌دارد که مامور سیاسی مزبور به سال ۶۰۸ق به بغداد فرستاده شد و حال آنکه نبرد سینوپ تنها در سال ۶۱۱/۱۲۱۴ در گرفت. (بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، آناطولی).

۴۸. ما این مطلب را از متن سماع ۱ از تاج الرسائل (مؤلفات ص۷۳۶) که تاریخ آن ۲۴ ذوالقعدهٔ سال ۶۰۰است و از سماع ۴ از روح‌القدس (مؤلفات، ص۶۳۹) که آن نیز مورخ سال ۶۰۰است، در می‌یابیم.

واقعی کیخسرو بر بِلاد الروم آغاز می‌شود و این به طور قطع، دوره‌ای بوده است که وی همان نامهٔ مشهور را به سوی مجدالدین فرستاد و خواست تا بار دیگر به آناطولی بازگردد.[۴۹] بدیهی است که مجدالدین با پذیرفتن این دعوت نامه، از ابن عربی خواست تا همراه وی به بلاد الروم سفر نماید. اینان از حجاز به سوی عراق رفتند و در مصاحبت یکدیگر به سال ۶۰۱ق وارد اینجا شدند و برای اولین بار در بغداد[۵۰] و از آن پس، در موصل[۵۱] اقامت کردند. اگر چه از این زمان به بعد، ما هیچ یادی از مجدالدین در سماع‌های ابن عربی و دیگر آثار وی نمی‌یابیم، اما بر حسب صدفه، از این با خبریم که ابن عربی در حوالی سال ۶۰۲/۱۲۰۵ در قونیه رحل اقامت افکند و شماری از رسائل خویش از جمله رسالةُالاَنوار را در اینجا نگاشت.[۵۲] پدرِ صدرالدین قونوی به سبب منصب و مقام خود و اطاعت از فرامینِ اُمرای سلجوقی از همراهی با ابن عربی باز ماند، اما ابن عربی بلافاصله آسیای صغیر را در ادامهٔ اسفار خویش ترک کرد. معهذا ابن عربی در تداوم سفرهایش، بار دیگر به آناطولی بازگشت، نخست در سال ۹-۶۰۸ق[۵۳] و بار دیگر چند سال بعد، یعنی در سال ۶۱۲ق، اگر چه در یک مورد نادر، وی تا سال ۶۱۵ق حداقل و به احتمال بسیار حتی تا سال ۶۱۸ق در آنجا ماند.[۵۴] به نظر می‌آید دو دلیل عمده وجود دارد که توضیح می‌دهد که چرا ابن عربی نسبتاً به این اقامت طولانی در آناطولی دست یازید: دوستی عمیق وی با امیر کیکاوس، و وظایفِ جدیدش در این منطقه. همه چیز ظاهراً به این سو متمایل است که

---

۴۹. دائرةالمعارف ویرایش ۲، ذیل کیخسرو. ۵۰. مؤلفات، ۶۳۹ سماع۵.

۵۱. مؤلفات، ص۶۳۹ سماع۷.

۵۲. مؤلفات، ص۲۸ ۳۳و ۷۰ و نیز کتاب الامر ترجمهٔ آسین پالاسیوس در Islamic cristianizado ص ۳۱۰ که در اینجا ابن عربی ملاقات خود را با شیخ اوحدالدین کرمانی در سال ۶۰۲ق در قونیه شرح می‌دهد.

۵۳. این را می‌توان در خلال ورقی از فتوحات ج ۴، ص۵۴۷ استنتاج کرد که ابن عربی به مکاتبهٔ خود با کیکاوس اشاره می‌کند اما غیرممکن است در این خصوص به قطعیت دست یافت.

۵۴. شماری از سماع‌ها در سال ۶۱۲ و ۶۱۳ و ۶۱۴ و ۶۱۵ صادر شده است که ابن عربی در ملطیه بود، بنگرید به جدول گاه‌شمار مندرج در ضمیمهٔ ۱. ما بر حسب اتفاق می‌دانیم که وی به تکفین و تدفین حبشی که در ملطیه به سال ۶۱۸-۶۱۷ وفات یافت، کوشید. بنگرید به درّة الفاخره، در صوفیان اندلسی، ص۹-۱۵۸.

بعد از مرگ مجدالدین، ابن عربی با بیوهٔ وی ازدواج کرد، که همانا مادر صدرالدین قونوی باشد که در آن روزگاران نوجوان یا در ابتدای جوانی بوده است. به هر حال تذکره‌نویسان ایرانی و عربی این قضیه را به همین گونه ثبت و ضبط کردند. اما باید به خاطر داشت که هیچ سند و منبع خاصّی نه در آثار ابن عربی و یا حتی در آثار خود صدرالدین قونوی و حتی آثار شاگردِ بلافصل وی یعنی جَندی وجود ندارد که به این مطلب اشاره کند. از سوی دیگر این ازدواج در مناقبِ اَوحدُالدین کرمانی ذکر شده است که متن فارسی آن بر طبق گفتهٔ مصحّحِ آن یعنی استاد بدیعُ الزّمان فروزانفر در قرن هفتم هجری نوشته شده است[۵۵]، یعنی زمانی است که هنوز صدرالدین در قید حیات بوده (وفات صدرالدین در ۶۷۳/۱۲۷۴ بود) و یا حتی اندکی بعد از مرگ وی بوده است. نویسندهٔ گمنام اثر ازدواج مزبور را در قالب کلمات زیر وصف می‌کند: «محیی‌الدین ابن‌العربی در مصر می‌باشد[۵۶] چون وصول خدمت شیخ را استماع می‌کند به خدمت شیخ می‌آید و مقدم خدمت شیخ را معزّز و مکرّم می‌دارند و تردّد و ملازمت همدیگر می‌کنند و در آن وقت می‌باشد که والدهٔ شیخ صدرالدین را رضی اللّه عنه که زن استاد السلاطین مجدالدین اسحاق بوده می‌باشد در حبالهٔ نکاح خود آورده می‌باشد و شیخ صدرالدین در خدمتش ملازم می‌باشد...»[۵۷] ما سه منبع دیگر در اختیار داریم که به این ازدواج اشاره کرده‌اند، مناقب العارفین قاری البغدادی[۵۸]، دیگری نقل قولی است از یافعی که نویسندهٔ یمنی است که ۱۳۰ سال بعد از مرگ ابن عربی، به سال ۷۶۸ق وفات یافت و شاید نخستین کسی است که با حلقهٔ شاگردان ابن عربی روبرو شده باشد. و عاقبت، جامی (۸۹۸/۱۴۹۲) است که بسیار اخیرتر می‌زیست و در نفحات الانس خود حکایت می‌کند «چون وی به قونیه رسید بعد از ولادت وی و وفات پدرش، مادرش به عقد نکاح شیخ در آمد و وی در خدمت و صحبت شیخ تربیت یافت.»[۵۹] در پرتو مطالب این متون گوناگون، ازدواج ابن عربی با

---

۵۵. مناقب اوحدالدین کرمانی، به تصحیح فروزانفر، طهران، ۱۹۶۹/۱۳۴۷ش، مقدمه.

۵۶. لازم به ذکر است مترجم فارسی دقیقاً از روی متن اثر نقل می‌کند و ترجمهٔ دوبارهٔ متنی را که خود به زبان فارسی است، روا نمی‌بیند.

۵۷. مناقب اوحدالدین کرمانی، ص۸۴.

۵۸. مناقب ابن عربی، ص۲۲ و ۳۵ و ۳۸.

۵۹. نفحات الانس، نشر ۱۳۳۷ش، ص۵۵۶.

بیوهٔ مجدالدین اسحاق بیش از یک احتمال به نظر می‌آید و شاید بر این سوابق مزبور، بتوانیم مورد دیگری نیز بیافزاییم که عبارت از فقره‌ای از کتاب نَفحةُ الطّیب است که در آنجا مقرّی تأکید دارد که یکی از فرزندان ابن عربی، محمّد سعدالدین در ملطیه به سال ۶۱۸ق به دنیا آمد[۶۰]: به احتمال فائق، فرزند مزبور حاصل همین ازدواج بوده است. به هر حال این نکته چندان به ما یاری نمی‌رساند که به وقوع این ازدواج، یقین حاصل کنیم. ما سال وفات مجدالدین را به درستی نمی‌دانیم آنچه می‌دانیم تنها این است که وی هنوز به سال ۶۱۱/۱۲۱۴ در قید حیات بوده است و اینکه فرزند وی یعنی صدرالدین قونوی در همان حوالی یعنی بین سال‌های ۶۰۷ق تا ۶۱۲ق به دنیا آمده است.[۶۱] در نتیجه این احتمال است ــ گر چه فقط یک حدس است ــ که این ازدواج در همین دوران یعنی ۶۱۲ق تا ۶۱۸ق رخ داده است که آخرین و طولانی‌ترین اقامت ابن عربی در آسیای صغیر نیز بوده است.

تاریخ دقیق هرچه باشد، تنها سالیانی معدود بود که ابن عربی از آناطولی جدا شد (که البته نمی‌تواند دیرتر از سال ۶۱۵ق بوده باشد) از این زمان به بعد است که صدرالدین جوان را می‌توان در معیت وی در مصر دید. ابن عربی باید سفر خود را به مصر که در مناقبِ اَوحدالدین کرمانی آمده است و فوقاً به آن اشاره شد، لااقلّ حوالی سال ۶۲۰/۱۲۳۳ انجام داده باشد زیرا این مهمّ، در طی سالیان بود که وی عاقبت در سوریه اقامت گزید و در آن موقع، قونوی نباید بیش از ۱۲ سال سنّ داشته باشد. همین

---

۶۰. نفحه ج ۲، ص ۱۷۰.

۶۱. استاد بدیع الزمان فروزانفر حوالی سال ۶۱۲ را سال تولد قونوی می‌داند (مناقب اوحدالدین کرمانی، ص ۸۱) بر اساس اطلاعات صفدی (وفیات ج ۲، ص ۲۰۰) قونوی در هنگام مرگ به سال ۶۷۳ق تنها ۳۲ ساله بوده است. فروزانفر این مطلب را سهوالقلم می‌داند و آن را ۶۲ ساله می‌خواند (اما چرا ۷۲ نمی‌خواند معلوم نیست) از سوی دیگر روسپولی در تصحیح انتقادی خویش از کتاب مفتاح الغیب اثر قونوی تحت عنوان La Cle du monde suprasensible می‌گوید که قونوی به سال ۶۰۷ به دنیا آمد همانقسم که خواهیم دید این دقیق‌ترین تاریخ در تولد قونوی است. (مترجم فارسی باید اضافه کند که ذکر صفحهٔ مناقب اوحدالدین ۸۱ غلط است و زیرا این مطلب در مقدمهٔ استاد فروزانفر و صحفهٔ ۳۱ آمده است. دیگر آنکه استاد فروزانفر بر اساس قول دکتر حسن مینوچهر سخن خویش را استوار کرد که وی در پشت جلد نفحات الهیه دیده بود).

سند[۶۲] افزون بر این آشکار می‌نماید که در خلال این دوره ابن عربی تصمیم گرفت که تحصیلات صدرالدین تحت هدایت و قیادت شیخ اوحدالدین کرمانی صورت گیرد. «مدتی خدمت شیخ در مصر می‌باشد و همواره در ما بین ملاقات و تردّد و ملازمت خدمت شیخ را ارادت و داعیهٔ سفر حجازی می‌شود چون نیّت مستحکم می‌شود و به ترتیب اسباب و مالابُدّات مشغول می‌شود و تحقیق عزیمت ظاهر می‌شود، شیخ محیی الدین، شیخ صدرالدین را می‌ستاند و به خدمت شیخ می‌برد و می‌گوید شفقت و دلبستگی که مرا با صدرالدین است به خدمت معلوم است، او را من مثابت فرزندی صلبی هست بلکه بهتر و شریف‌تر از فرزند صلبی است با چند نوع او را با من قربتی هست؛ اوّل فرزندی و بعد از آن مریدی و بعد از آن شاگردی و مصاحبت و موافقت چندین ساله، آنچه وظایف پدر فرزندی و شیخ و مریدی و استاد و شاگردی و ثمرهٔ مصاحبت و موافقت بود به واجبی به اقامت رسانیدیم[۶۳] چنانکه هیچ باز بستگی نماند ظاهر او را به علوم و فضیلت بیاراستم کار باطن را که افضل امور اسرار حقیقت است و کیفیت طریق الهیّت، به ارشاد و هدایت آن باز بسته است و این معنی راباری تعالی؛ به خدمت شما حواله نمود به عنایت و رعایت و اجابت خدمت شما متعلق است مبنی به جهت رعایت خاطر شیخ محیی‌الدین این معنی را اجابت فرمود و به محل قبول می‌افتد.»

اوحدالدین کرمانی همانقسم که از نامش پیداست، اصلا اهل کرمان بود و مانند شیخ خود، رکن‌الدین سجّاسی به مکتب شیخ احمد غزالی تعلّق خاطر داشت.[۶۴] او نیز درست مانند شیخ خود، احمد غزالی میل وافری به سماع و ذوقی عظیم به موسیقی

---

۶۲. مناقب اوحدالدین کرمانی، ص۸۵.

۶۳. این فقره این حدس را پیش رو می‌نهد که در این زمان صدرالدین باید جوان بالغی بوده باشد. اگر او در سال ۶۱۲ به دنیا آمده باشد در این صورت در این زمان یعنی سال ۶۲۰ هشت ساله بوده است. به نظر می‌رسد همین امر ما را به تاریخ تولد قونوی در ۶۰۷ نزدیکتر می‌سازد. مگر آنکه ما بر عکس رویم و فرض کنیم که ابن عربی به سال ۶۲۰ در سوریه نبود و مرگش نیز به سال ۶۳۸ رخ نداده باشد.

۶۴. برای شیخ اوحدالدین کرمانی بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲ ذیل کرمانی، و شهادة القلب: رباعیات اوحدالدین کرمانی، ترجمه و تصحیح برندمانول وایزهر و پیتر لامبورن ویلسون، مقدمه، ۱۰-۱.

داشت و شدیداً به شاهدبازی علاقمند بود یعنی به مصاحبت با مردان جوانِ زیباروی می‌پرداخت که به همین سبب صوفیان بزرگی نظیر شمسُ‌الدّین تبریزی، شیخِ مشهور جلال‌الدین رومی، بر وی خرده می‌گرفتند.[۶۵] ابن‌عربی، همانقسم که پیش از این دیدیم دربارهٔ این گونه اَعمال، بسیار با حزم و احتیاط، رفتار می‌کرد ــ و ظاهراً بر خلاف این امر، بر شیخ اوحدالدین نظر می‌کرد: اگر شیخ اوحد چنین می‌نمود که می‌گفتند، یقیناً ابن‌عربی به وی اعتماد نمی‌کرد و فرزندِ دلبند خود را که در چشمش عزیزتر از فرزند صلبی بود، به دست وی نمی‌سپرد. بی شکّ او نظیر جامی[۶۶]، در اوحدالدین به چشم معرفت روحانی نظر می‌کرد. بر طبق کتاب الامر[۶۷] ابن‌عربی با کرمانی به سال ۶۰۲/۱۲۰۵ در قونیه دوست شد. در نتیجه، گاهی هم در حین سفرهای خود با هم روبرو می‌شدند زیرا بر طبق یادداشتی از کتاب مناقب اوحدالدین کرمانی می‌توان فهمید که این هر دو در مصر و سوریه نیز با هم بودند.[۶۸] یکی از این یادداشت‌ها اندکی مفصل است و به شرح اثراتی می‌پردازد که این دو بر هم گذاشتند. «اتحاد و محبت و صداقت و تعشّق در ما بین بدان حدّ می‌باشد که باری در دمشق می‌باشند؛ خدمت شیخ از شیخ محیی‌الدین سؤال می‌فرماید که خاطر شما بر محل خود بر قرار معهود مشاهده نمی‌کنم کدورتی و انحرافی و تغیّری در وجود شما می‌بینم، موجب چیست؟ شیخ محیی‌الدین می‌گوید از بندگی شیخ هیچ چیز پوشیده و مخفی نیست به نور باطن و کمال معرفت مشاهد می‌فرماید؛ بعد از آن خدمت شیخ زمانی مشغول می‌شود و استخاره می‌کند سبب معلوم می‌شود، خدمت شیخ محیی‌الدین می‌فرماید: سبب انفعال، کتبی چند است که در ملطیه باز مانده است. شیخ می‌گوید: آمنّا و صَدّقنا همچنان است که شیخ می‌فرماید. چون خدمت شما را به جهت آن تردّد و تغیّر خاطر است، بروم و بیاورم. چندان که شیخ محیی‌الدین منع و دفع می‌کند، خدمت شیخ اجابت نمی‌فرماید. از

---

۶۵. نفحات الانس، ص ۵۹۰-۵۸۹.
۶۶. نفحات الانس، ص ۵۹۱-۵۹۰
۶۷. شوربختانه نتوانستم متن کامل کتاب الامر را که در بیروت به سال ۱۹۱۲ منتشر شده است، بیابم ولی نسخهٔ کتاب مزبور که در خاتمهٔ ذخائرالاعلاق در قاهره ۱۹۶۸ نیز منتشر شده است، کامل نیست. با این وصف این فقره را آسین پالاسیوس در *Islam cristianzado* ص ۳۱۰ نمی‌آیند.
۶۸. مناقب اوحدالدین کرمانی، ص۸۵ مصر و نیز همان، ص۸۶-۸۵ سوریه.

دمشق به ملطیه می‌آید و تمامی کتب را می‌ستاند و باز عودت می‌فرماید، محبت و مقام و منزلت شیخ محیی الدین در خاطر مبارک شیخ تا این حدّ بود.» خود ابن عربی در فصلی از کتاب خود فتوحات تحت عنوان ارض الحق، به ذکر واقعه‌ای می‌پردازد که حیات شیخ اوحدالدین جوان را می‌نمایاند.[۶۹] سوای کتاب مناقب شیخ اوحدالدین کرمانی، شماری اسناد هست که به پیوند روحانی صدرالدین قونوی با شیخ اوحدالدین کرمانی تصریح می‌کند. نخست نقل و قول و میل خود صدرالدین است که در وصایای خویش به تلامیذش می‌گوید: «دعای شیخ اوحدالدین را در قبر من نَهید.»[۷۰] دوم، نامهٔ خطی صدرالدین خطاب به یکی از شاگردان خود است که فاش می‌گوید، اوحدالدین شیخ وی بوده است: «در غایت تکریم به مدت دو سال در شیراز به خدمت و صحبت شیخ بودم.»[۷۱] و بالاخره، تصریح مؤکّد در سلسلهٔ قاسمیه است که مرتضی الزُّبَیدی در عِقدُ الجَوهر الثَّمین نقل کرده است.[۷۲]

ما اینک در موقعیتی قرار داریم که در یابیم چرا این قونوی است که باید نقشی اساسی و محوری در معبرِ انتقالِ تعالیم و آراء ابن عربی به عارفان شیعی ایفاء نماید. در حقیقت، وی وارث دو میراث عظیم روحانی بود ــ عرفان عربی از جانب ابن عربی، و عرفان ایرانی از اوحدالدین کرمانی ــ قطب و خطِّ واصل میان این دو جنبهٔ زهد و تصوف اسلامی گشت. او خود شخصاً می‌گفت: «من از پستانِ دو مادر شیر خورده‌ام!»[۷۳] اگر چه به شدت در اوج اثرپذیری از اوحالدین کرمانی قرار داشت، اما در عین حال، تحت تأثیر صوفیانِ ایرانیِ دیگری نیز بود، بالاخص جلال‌الدین رومی (۶۷۲/۱۲۷۳ وفات) که بر طبق شماری از منابع مهم، قونوی پیوندی عمیق با وی

---

۶۹. فتوحات ج ۱، ص۱۲۷.

۷۰. ویلیام چیتیک: آخرین وصیت و نصیحت مشهورترین شاگرد ابن عربی، در *Sophia Perennis* ج ۴، ص۵۳.

۷۱. برگرفتهٔ شخص من از ویلیام چیتیک.

۷۲. مرتضی الزبیدی (۱۷۹۰م) یک هندی است که کتاب تاج العروس وی و شرح معروفش بر احیاءعلوم الدین مشهور است. او دو رساله به نام عقد الجوهر الثمین و اتحاف الاصفیاء نوشت که به درج سلسلهٔ شیوخ پرداخت که می‌توان در ضمیمهٔ ۵ در آخر این کتاب دید.

۷۳. مناقب اوحدالدین کرمانی، ص۸۷.

داشت.[۷۴] به نظر می‌آید هانری کربن یکی از نخستین پژوهشگرانی است که به توجیه و ترسیم کامل این پیوند رسیده است: «این دوستی البته مسبوق به سابقه است زیرا صدرالدین چونان معبر و پلی است که بین شیخ الاکبر و نویسندهٔ مثنوی بر قرار شد... در بدو امر، تعالیم جلال‌الدین رومی و آراء و عقاید ابن عربی، دو جنبهٔ متفاوت از یک طریقت و معرفت روحانی را در معرض دید قرار می‌دهند... اما معهذا باید گفت که صورت ظاهری معرفت باطنی و روحانیت از نظر مولانا و صورت مفروضی که تعالیم روحانی ابن عربی فرا چشم قرار می‌دهد بالکل در سطحی والا است. این همان تعبیر از وحدت وجود است که الهامبخش هر دو، در شوق به جمال و کشف و شهود و عشق بوده است.»[۷۵] به علاوه می‌دانیم که صدرالدین در عین حال با دو تن از شاگردان نَجمُ‌الدین کُبری معاشر و مصاحب بود ــ سعدالدین حمویه (۱۲۵۲/۶۵۰ وفات) که روزگاری را در حلب گذرانید[۷۶]؛ و نجم‌الدین رازی که او را در قونیه ملاقات کرد[۷۷]؛ و نیز اینکه صدرالدین با فیلسوف معروف خواجه نصیرالدین طوسی (۱۲۷۳/۶۷۲ وفات) مرتبط بود[۷۸]. اما با اعتماد بر این پیوندها و دوستی‌ها و خویشی‌ها باید افزود که تأثیری که کرمانی و مولانا بر رشد و گسترشِ عقلانیِ قونوی گذاشتند، بسی کمتر از نفوذی است که شیخ الاکبر محیی‌الدین بر وی نهاد. خواه ناخواه وی در حقیقت، جانشین اصلی و راستین شیخ بود که نباید اهمیت آن را نادیده انگاشت. نباید که نمی‌توان انکار کرد، لااقل این دو بسیار به هم نزدیک بودند و نحوهٔ دنیویِ این

---

۷۴. نفحات الانس، ص۵۵۷ و افلاکی در مناقب العارفین ترجمهٔ فرانسوی هورات، Les Saint des Derviches tournurues پاریس، ۱۹۷۸م، ص۲۴۹ و و ۲۷۲ و ۲۸۱ و ۲۸۲ و ۲۹۱ و ۳۰۷ و ۳۰۸ و غیره و ج۲، ص۹۷ که در آنجا رومی، وصیت می‌کند که نماز میت وی را بعد از مرگ، صدرالدین اقامه نماید. (مترجم فارسی به ذکر صفحات از مناقب العارفین فارسی اشاره نماید، ص۹۶ و ۱۲۰ و ۱۶۵ و ۲۱۶ و ۲۱۹ و ۲۷۸ و نیز ۸۲۴ و غیره بنگرید به افلاکی: مناقب العارفین ج۱ و ۲، به تصحیح تحسین یازیجی، افست دنیای کتاب، ۱۳۶۲ش م)

۷۵. تخیل خلاق، ص۶۱ و نیز ترجمهٔ انگلیسی، ص۷۰ و (نیز ترجمهٔ فارسی، ص۱۲۹).

۷۶. جندی: شرح الفصوص، ص۱۰۸-۱۰۷ جامی نفحات الانس، ص۴۲۹.

۷۷. نفحات الانس، ص۴۳۵.

۷۸. ویلیام چیتیک، فلسفهٔ عرفانی در تاریخ اولیه اسلام، الطوسی، القونوی ارتباطها، مطالعات ادیان دانشگاه کمبریج، ۱۹۸۱، ص۱۰۴-۸۷.

تأثیرات، بسیار محسوس است: ابن‌عربی در آثار و نوشته‌های خویش به شیخ اوحدالدین اشاراتی دارد ولی این را با تقدیم ویرایش نسخهٔ دوم خود از فتوحات به قونوی نشان می‌دهد (نخستین ویرایش را به فرزند خُردتر خود تقدیم نموده بود)[۷۹]. همانقسم که قونوی شخصاً در بسیاری از آثار خود اظهار می‌دارد[۸۰]، حتی از طریق کلّ آثارش، این را معلوم می‌دارد. «وی نقاد کلام شیخ ابن‌عربی است و مقصود شیخ در مسالهٔ وحدت وجود بر وجهی که مطابق عقل و شرع باشد، جز به تتبع تحقیقات وی و فهم آن کما ینبغی میسر نمی‌شود.»[۸۱] این گفتهٔ جامی ــ که خودِ وی نیز در زمرهٔ شارحان آثار ابن‌عربی است ــ کاملاً مبیّن می‌سازد که قونوی به مثابهٔ مفسّر آثار ابن‌عربی و شارحِ آراء و عقاید وی چسان حائز اهمیت وفیر است، بی اعتناء به آنکه در این خصوص چه چیزها نوشته و گفته باشند.[۸۲] جملهٔ آثار قونوی که شرح و تفسیری بر آثار و عقاید ابن‌عربی است به ایضاح و تنویر و تعریفِ اصطلاحات و افکار ابن‌عربی خدمتی شایان می‌نمایند. باید به خوبی اطمینان داشت که آثار وی نفوذی شگرف و غیرقابلِ انکار بر بسطِ مکتبِ ابن‌عربی و شرحِ عقاید و باورهای وی داشت، تا بدان حدّ که گزافه نیست بگوییم که «در شرق جهان اسلامی... نفوذ قونوی در خلال آثار خود وی و آثارِ شاگردانِ بلافصلِ وی چنان عظیم است که همیشه ابن‌عربی فرا چشم همگان قرار گرفته است.»[۸۳] صدرالدین نه فقط آثار و تعالیم ابن‌عربی را به صورت ارزشمند و قابل فهمی تدوین کرد، بلکه افزون بر این نامی خاصّ نیز بر آن

---

۷۹. مؤلفات، ص۲۰۲.

۸۰. در این خصوص رسالهٔ وی به نام النفحات الالهیه سندی حائز اهمیت است و ارزشی خاص دارد زیرا تنها اثری است از قونوی که در آن، وی به ذکر مواجید و واقعه‌های روحانی خویش می‌پردازد و پیوند عظیم خویش را با شیخ الاکبر فاش می‌گوید. بعدها در این خصوص بیشتر خواهیم گفت.

۸۱. نفحات الانس، ص۵۵۶.

۸۲. سوای فرضیهٔ مطرح شده از سوی روسپولی در la Cle du monde suprasinsible پاریس، ج ۴، ۱۹۷۸، تنها اثری که به تحقیق در خصوص قونوی اختصاص یافته است از آن ویلیام چیتیک است. او دو مقالهٔ خوب در این زمینه نوشت که فوقا به آن اشاره شد، صدرالدین در وحدت الوجود، فصل نامهٔ بین المللی فلسفه، نیویورک، ۱۹۸۱، ج۲، ص۱۸۴ـ۱۷۱ و حضرات الخمس، از قونوی تا قیصری، جهان اسلام،هارتفورد، ۱۹۸۲، ج۷۲، ص۱۹۷ به بعد.

۸۳. ویلیام چیتیک، آخرین وصیت و نصیحت، ص۴۳.

نَهاد: وحدت الوجود. این اصطلاح به خوبی تمایز غایی و ساده و آسان برای منظومهٔ فکری ابن عربی را عرضه می‌دارد؛ اما در عین حال نوعی تقلیلِ آراء وی نیز هست و به همین سبب ابن عربی را آماجِ انتقادات تُند و خطرناک ساخته است. اگر قدری عامیانه‌تر بگوییم قونوی تفکّر ابن عربی را سیستماتیک یعنی منظّم و مبوّب کرد و آن را قابل حصول و قابل فهم‌تر نمود و البته پذیرای انتقاداتِ تُند و گزندهٔ فقهاء و متشرعان یا اهل رسوم نیز کرد. فراتر از همهٔ آثار قونوی که بر طبق احصای ویلیام چیتیک، به بیش از ۲۵ اثر می‌رسد[۸۴]، دو کتاب، مِفتاحُ الغَیب و اِعجازُ البیان بی شکّ بیش از همه مورد تحقیق و تفحّص واقع شده است. مِفتاحُ الغیب که مدت‌ها مترصّد یک چاپ مصحَّح و منقَّح و انتقادی بود[۸۵] به انواع مسائل و معضلات مابعدالطبیعی می‌پردازد که شیخ الاکبر به تفصیل دربارهٔ آنها نوشته بود. اما اعجاز البیان که تاکنون دوبار منتشر شده است[۸۶] در اصل، شرحی بر سورهٔ فاتحه است. اما اثر دیگری از قونوی در دست است که باید در آینده با تصحیحِ انتقادی منتشر گردد: نفحاتُ الالهیه که جامی در وصفش گفته است: «وی را مصنَّفات بسیار است چون تفسیر فاتحه، مفتاح الغیب، فصوص و فکوک و شرح حدیث و کتاب نفحات الهیه که بسیاری از واردات قدسیه خود را در آنجا ذکر کرده است و هر کسی که خواهد بر کمال وی در این طریق فی الجمله اطّلاعی یابد، گو آن را مطالعه کند که بسی از احوال و اذواق و مکاشفات و منازلات خود را در آنجا نوشته است.»[۸۷] با خواندن این اثر[۸۸] آدمی در می‌یابد که صدرالدین بعد از مرگ شیخ خویش، در رویارویی با اعضاء حلقهٔ مریدان

۸۴. همان، ص۴۷.

۸۵. روسپولی، *La Cle du monde suprasensible* به هر حال باید افزود که خواه انتقادی باشد یا خیر، نشر اثر مقبول به نظر می‌آید و مزین به ترجمه‌ای است که محتاج بازنگری دقیق است.

۸۶. حیدرآباد، ۱۹۴۹ و قاهره، ۱۹۶۹م.

۸۷. نفحات الانس، ص۵۵۶.

۸۸. این اثر در طهران ۱۸۹۸/ ۱۴۱۶ منتشر شد اما من نسخهٔ خطی آن را از موزهٔ کتابخانهٔ ملی در اختیار داشتم، نسخهٔ خطی، شمارهٔ ۱۳۵۴ ص۱۳۸-۳. (مترجم فارسی اثر باید بیافزاید که آثار ابن عربی به همت ایرانیان اخیراً منتشر شد برای نمونه بنگرید به قونوی: نفحات الهیه، ترجمه و تحشیه محمد خواجوی،نشر مولی، چ۱، ۱۳۷۵ش و نیز قونوی: کتاب الفکوک، ترجمهٔ محمد خواجوی، چ۱، ۱۳۷۱ش نشر مولی.)

ابن عربی قرار گرفت. برای مثال این کتاب شامل متن نامه‌هایی است که وی به قاضی ابن زکی نوشت «حافظ و حامی ابن عربی در دمشق، و به فرزندان ابن عربی، سعدالدین (فرزندی که اگر چه در ابتدا، خبری از تو نداشتم ولی همیشه هر جا هستی فرا چشمِ منی) و عمادالدین نوشت.

اما شاید در درجهٔ نخست، از طریق وساطتِ شاگردانِ ایرانیِ صدرالدین قونوی بود که آثار ابن عربی تحت قیادت و هدایت وی، مورد تحقیق و بررسی قرار گرفت و وی به تبلیغ و تشویق آراء و افکار ابن عربی در ایران و ترکیه پرداخت. دراین خصوص، سه تن از شاگردان وی بیش از دیگران سهمی شایانِ ذکر دارند: فَخرُالدین عراقی (۶۸۸/۱۲۸۹ وفات)[۸۹] نویسندهٔ کتاب بسیار مشهور لَمَعات که در تدوین این اثر، فصوص الحکم الهامبخش وی بود؛ سَعدُالدین فرغانی (۷۰۰/۱۳۰۰ وفات)[۹۰] که شرحش بر تائیهٔ ابن فارض مشهور است؛ و مؤیَّدالدین جَندی (۷۰۰/۱۳۰۰ وفات)[۹۱] نویسندهٔ شرح سترگ بر فصوص الحکم که الهامبخش شارحانِ بعدی فصوص، نظیر کاشانی (۷۳۰/۱۳۲۹ وفات) و شاگرد وی قیصری (۷۶۱/۱۳۵۹ وفات) بود. معهذا اینکه قونوی را تنها یک نظریه‌پرداز آثار ابن عربی و یک مُفسّر و شارحِ آثار و آموزه‌های وی دانیم، می‌تواند اشتباهی مُهلک باشد. او در عین حال و افزون بر اینها، شیخِ روحانی و وارث الاکبر نیز بود و نظیر خود ابن عربی، ناقلِ تاثیرِ شگرفِ روحانی شیخ الاکبر بود. در اینجا ذکر سلسله‌های منسوب به طریقت شیخ الاکبر جایگاهی اساسی دارد چه که وظیفهٔ انتقال خرقهٔ اکبریه نیز بر عهدهٔ وی بود[۹۲].

اینک معلوم خواهد شد که چرا دوستی عمیق میان شیخ الاکبر و پدر قونوی و

---

۸۹. برای فخرالدین عراقی بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش۲، ذیل عراقی و سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر در ایران، طهران، ۱۹۶۵، ۱۳۴۵ش ج۱، ص۱۶۴ به بعد و کلیات شیخ فخرالدین عراقی، طهران، ۱۳۳۵ش و فخرالدین عراقی، لمعات، ترجمه و مقدمهٔ ویلیام چیتیک، و لامبور ویلسون، نیویورک، ۱۹۸۲ش.

۹۰. برای فرغانی بنگرید به جامی، نقد النصوص، به تصحیح چیتیک، طهران، ۱۹۷۹ و مقدمهٔ آشتیانی، ص۳۵ و نفحات النصوص، ۶۱ و ۵۵۹.

۹۱. برای جندی بنگرید به استاد آشتیانی بر شرح فصوص الحکم مقدمهٔ وی.

۹۲. بنگرید به سلسلهٔ طریقت اکبریه در فهرست در ضمیمهٔ ۵ این کتاب.

مصاحبت این دو در ناحیهٔ آناطولی در برههٔ طولانی، به طور ضمنی، حاوی نقشِ موثر در بسط تعالیم و گسترش مکتب ابن عربی در شرق جهان اسلامی است. به اختصار، این امر پیامدهایی بر سیاست سلجوقیان در آناطولی داشت. ما در این خصوص شهادتِ خاصّ خود ابن عربی را در اختیار داریم که در نوادری از آثار و مرقومات خود، به ذکر مواجهات خویش با سلطان کیکاوس (۶۱۵/۱۲۱۸ وفات) می‌پردازد[۹۳]. معدود اطلاعاتی که ارباب تذکره در این خصوص ارائه می‌دهند، یک حکایت مختصر و موجز است که بر طبق آن، سلطان سلجوقی هدیه‌ای به خانهٔ ابن عربی تقدیم می‌دارد که وی بی درنگ آن را به فقیری صدقه می‌دهد.[۹۴] پیش از آنکه بر ماهیت نحوهٔ ارتباط میان شیخ الاکبر و سلطان مزبور با جزئیات بیشتر، نظری بیافکنیم، تذکار این مهم شایان تأکید است که اگر چه کیکاوس رقیب ایوبیان به شمار می‌رفت[۹۵]، ابن عربی شخصاً سعی کرد با ایشان روابطِ حَسَنه داشته باشد؛ دیگر آنکه کیکاوس بر شمال سوریه حمله برد و در تلاشی مزبوحانه کوشید حلب را تسخیر کند؛ و نیز اینکه، وی مظنون به این بود که با فرانک‌ها مخفیانه زد و بند دارد و افزون بر این، از مسیحیان با همدردی بسیار یاد می‌کرد[۹۶]؛ این نکتهٔ اخیر به نظر می‌رسد مورد تأکید تمامی کسانی بود که بر سیاست‌های وی انتقاد می‌کردند و ابن عربی نیز همان قسم که خواهیم دید، بر وی به این سبب، خُرده می‌گرفت.

ظاهراً هیچ نکته‌ای نمی‌توان یافت که دالّ بر این باشد که ابن عربی مخالفتی با پدر کیکاوس، یعنی کیخسرو داشت، امیری که حکمرانی وی بر آناطولی محرز بود و برای بار اول، ابن عربی را به سال ۶۰۲/۱۲۰۵ ملاقات کرد. معهذا این احتمال هست که

---

۹۳. بنگرید به فتوحات ج ۴، ص ۵۳۳ و ۵۴۷ و محاضرة الابرار، ج ۲، ص ۲۴۱ و ۲۶۰.
۹۴. بنگرید به وفیات ج ۴، ص ۱۷۳.
۹۵. برای مثال کیکاوس بر ضد ملک الاشرف به سال ۶۱۵ نبردی را ترتیب داد که منجر به شکست خود وی شد، بنگرید به از صلاح‌الدین تا مغول، ص ۱۶۰. برای خود کیکاوس نیز بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، ذیل همین کلمه.
۹۶. بنگرید به کتاب از صلاح‌الدین تا مغول، ص ۴۴۱-۴۴۰ و ابوشامه می‌گوید که کیکاوس فرانک‌ها را تشویق و تحریک کرد تا به دمیاط لشکرکشی کنند (تراجم، ۱۱۳) و این مطلبی است که آسین پالاسیوس ظاهراً از نظر دور داشته است.

مجدالدین، ابن عربی را به سوی دربار سلجوقی در خلال امارت کیخسرو، تشویق کرد و اینکه رفاقت وی با کیکاوس، از این زمان به بعد آغاز شد. به هر حال یک فقره در فتوحات مکیه وجود دارد[۹۷] که این مطلب را پیش از سال ۶۰۹ تصدیق می‌کند، به این معنا که یک سال بعد از تاجگزاری کیکاوس، نامه‌هایی به وی نگاشت. چنانکه آسین پالاسیوس به درستی یاد کرده است، نامه‌های ابن عربی به سلطان الروم بیش از آنکه یادآورِ پدر باشد، در خصوص پسر است؛ بالاخصّ یکی از نامه‌ها که ابن عربی او را به عنوان پدر کیکاوس (والد) یاد می‌دارد.[۹۸] اما در اینجا باید توافق با نظرات آسین پالاسیوس خاتمه یابد، زیرا او از نصیحتِ ابن عربی به کیکاوس در قضیهٔ مسیحیان سخت بر آشفته می‌گردد. البته حقّ داشت که چنین عکس‌العملی از خویش نشان دهد، عکس‌العملی که از یک کشیشِ مقدّسِ کلیسای کاتولیک توقّع می‌رود که در یک سمینار در شبه جزیرهٔ ایبری در خلال قرن نوزدهم از خویش نشان دَهد؛ اما کلاًّ چنین رفتاری درک ناشدنی است. اما زمانی که وی فاش می‌گوید «کتاب فتوحات تنفّر سیاسی از مسیحیان را از خود بروز می‌دهد»[۹۹] هیچ خوانندهٔ دقیق و دلسوزِ آثار ابن عربی نمی‌تواند وی را جدّی لحاظ کند. مورّخان بسی بیشتر حیرت خواهند کرد وقتی در یابند که آسین پالاسیوس اندکی بعدتر، بی آنکه هیچ سند و مدرکی ارائه دهد و صرفاً بنا بر حدس، بر این معنا پای می‌فشارد که تنها دلیل ابن عربی برای مراجعت به آناطولی به سال ۶۱۲ق «نظارت و حمایت بر سیاست‌های ضد مسیحیی سلطان سلجوقی بوده است.» اما ابن عربی در نامهٔ مشهور خویش دربارهٔ اهل ذمّه چه گفت، نامه‌ای که خطاب به سلطان و در پاسخ به نامهٔ مفصّل وی، به سال ۶۰۹ق نوشت[۱۰۰]. در این نامه بعد از تذکار کیکاوس و جلب توجّه وی که اینک که نایب خداوند بر روی زمین است (السّلطان ظل اللّه) و نیز اینکه وی در قلمرو حکومت خود مسئول عدالت و انصاف است، می‌سزد توجّه سلطان به موقعیت مسیحیان در سرزمینِ تحت حکومت

---

۹۷. فتوحات ج ۴، ص ۵۴۷.

۹۸. محاضرة الابرار ج ۲، ص ۲۶۰

۹۹. Isamic cristianizado ص ۹۴.

۱۰۰. متن این نامه را می‌توانید در فتوحات ج ۴، ص ۵۴۷ و محاضرة الابرار، ج ۳ از ۲، ص ۲۶۰ به بعد و نیز Islamic ceitianizado ص ۹۴ بیابید.

وی، معطوف گردد. «و بدترین امری که ممکن است بر اسلام و مسلمانان بگذرد آن است که در شهرهای تحت حکومت جنابعالی، مسیحیان صدای ناقوس‌ها را بلند کنند و به کفر تظاهر نمایند و کلمهٔ شرک را ترویج دهند و شروطی را متروک گذارند که عمر بن الخطاب بر اهل ذمّه وضع کرده بود. زیرا ایشان در شهرهای مسلمانان و اطراف آنها، کلیسا یا دیر یا صومعه‌ای نساختند و حتی اماکنِ مذهبی خود را که تدمیر گشته بود، مَرمّت و بازسازی نکردند و نمی‌توانستند احدی از مسلمانان را به کنیسهٔ خود دعوت کنند؛ یا آنکه روزی خورند و جاسوسی کنند و امری را از مسلمانان پنهان دارند و اَولاد خویش را قرآن نیاموزند و شرک را ظهار نمایند و خویشان خود را از اسلام باز دارند...[۱۰۱]». کوتاه سخن آنکه ابن عربی به خوبی و به روشنی از سلطان می‌خواهد که قواعد و قوانینی را به کار بَرد که مطابق با سنّت است (به رغم این حقیقت که خودِ این روشِ خلیفه، عُمر ابن الخطّاب در نحوهٔ وضع و اجراء این قوانین، مورد تردید و چون و چراست) و باید بر روابط میان مسلمان و اهل الکتاب حاکم باشد. به عبارت دیگر، شریعت باید با وسواس و دقّت مجری گردد. این شیوهٔ رفتار شاید امروز فرا چشمِ خوانندگان، شگفت‌آور به نظر آید اما در چشمِ کسی که مامور به حفظ ناموس شریعت است و خداوند او را اطیمنان داده است که رسالت این مهمّ را بر دوش دارد، نباید مانع از آن شود که اندوه خویش را مکتوم بدارد، بلکه طیبِ خاطر وی در دیدن آن است که همگان شرع اقدس را در همهٔ جزئیات مرعی دارند. عیناً زمانی که وی همه جا اعلام کرد تا زمانی که اورشلیم تحت حکومت مسیحیان است[۱۰۲]، برای مُسلم حرام است که به آنجا رود یا در آنجا اقامت گزینند، معنایش، هدایت وی در

---

۱۰۱. متن: من اشد ما یمر علی الاسلام و المسلمین و قلیل ما هم رفع النواقیس و التظاهر بالکفر و اعلاء کلمة الشرک ببلادک و رفع الشروط التی الترطها امیرالمومنین عمر بن الخطاب رضی اللّه عنه علی اهل الذمة منانهم لا یحدثون فی مدینتهم و لا ما حولهم کنیسة ولا دیرا و لا قلیه و لا صومعة راهب و لا یجددون ما خرب منها و لا یمنعون کنائسهم ان ینزلها احد من المسلمین ثلاث لیل یعطمونهم و لا یاوون جاسوسا و لا یکتمون غشا للمسلمین و لا یعلمون اولادهم القرآن و لا یظهرون شرکا و لا یمنهون ذوی قرباتهم من الاسلام.م

۱۰۲. فتوحات ج ۴، ص ۴۶۰ وی به اهمیت مقام اورشلیم و نیز اینکه در ۶۲۶ به فردریک مسیحی تسلیم شد، اشاره می‌کند.

اعتلاء اسلام و حفظ مسلمانان از تحقیر بود.[۱۰۳] اما فارغ از این ملاحظات، باید به خاطر بسپاریم که ابن‌عربی زمانی این نامه را نگاشت که جهان مسیحی به مثابهٔ تهدیدی برای اسلام ظاهر شده بود. در عین حال، در زمان تدوین این نامه، مسیحیان اسپانیایی در اندلس شروع به پیشروی کردند و در همین سال (۶۰۹/۱۲۱۲) مسلمانان را در جهادِ العقاب یا لاس ناواس دِ تولوسا شکست دادند و در شرق نیز فرانک‌ها بخشی از دارالسلام را در اختیار گرفتند و بیزانس همچنان قدرتی محسوب می‌گشت که می‌بایست با آن مقابله می‌شد. مردی که ابن عربی مخاطَب خویش ساخته بود، شخص کیکاوس، همانی نبود که از این قضایا سراپا خشم باشد. ابن‌عربی آن مسلمانی بود که کاملاً به حقّ، دلواپسِ فتوحاتی بود که لشکریانِ مسیحی به چنگ می‌آوردند و از عواقبی می‌ترسید که دشمن مزبور می‌توانست در بخش محلی از هم‌مسلکان و هم‌دینان وی بستاند.

آناطولی منطقه‌ای بزرگ در خلال سرگردانی‌های ابن‌عربی در شرق به شمار می‌آید؛ چرا اینگونه بود؟ ما پیش از این به برخی از دلایلِ این امر نظر انداختیم و به زودی بعضی دیگر از آنها را نیز درخواهیم یافت. اما این امر به این معنا نیست که این مرحله، تنها دورهٔ زندگانی وی است که چنین خصائصی دارد. در اینجا نخواهیم کوشید تاگاه‌شمار و تاریخ دقیق جزئیاتِ مربوط به اَسفار و حرکات وی را تعقیب کنیم و از آنها نشانی ارائه دهیم[۱۰۴]، اسفار و تحرکاتی که با اندکی دقت و ارزش، در حقیقت می‌تواند در مجموعهٔ اجازهٔ روایت‌ها و سماع‌هایی خلاصه گردد که برای روایتِ آثار ابن‌عربی صادر شده است. معهذا بسی شایان اعتناء است که بکوشیم قطعی‌ترین عبارات را در خلال این سرگردانی‌ها از سایر موارد جدا سازیم.

در سال ۶۰۱ق ابن‌عربی حجاز را در همراهی حبشی و قونوی، بعد از دیدار

---

۱۰۳. ابن عربی نیز قضاوت خود را بر اساس گفتار حضرت رسول قرار می‌دهد که فرمود انا بریء منکل مسلم یقیم بین اظهر المشرکین، ابوداود جهاد،۹۵ (مترجم فارسی از روی منبع زیر نقل کرد، ابوداود سجستانی: سنن، نشر بیروت، دارالارقم بن ابی الارقم للطباعة و النشر، الطبعة الاولی، ۱۹۹۹م، ص ۶۱۰ شمارهٔ ۹۵/۱۰۵ حدیث ۲۶۴۵.م)

۱۰۴. بنگرید به ضمیمه ۱ مربوط به تاریخ‌شمار زندگی وی.

بسیار کوتاهی از بغداد، به قصد آسیای صغیر ترک گفت، همانقسم که خود وی به ابن نجّار گفت، تنها دوازده روز در آنجا ماند و بعد، مدتی طولانی در موصل اقامت گزید.[۱۰۵] در اینجا همانقسم که دیدیم، به سال ۶۰۱/۱۲۰۴ به دریافت چهارمین خرقهٔ خویش نایل گشت، در این زمان، این خرقهٔ خضر را به وسیلهٔ یکی از شاگردان قَضیبُ البان بر تن کرد. در همین موصل بود که وی التَّنَزُّلات الموصلیّه را نگاشت که مخصوص صلات و وضوء و غسل و طهارت بود؛ در اینجا با شخصیتِ استثناییِ ابو الحسن ثابت بن عنتر (شاید عنبر) الحَلیّ (یا الحلوی) آشنا شد.[۱۰۶] البته داوری‌هایی که بسیاری از ارباب تذکره در خصوص این شخص کرده‌اند ــ و وی را مردی دغکار و دروغگو و بی شرم و شیّاد نامیده‌اند[۱۰۷] ــ چنان تند و صریح و انتقادی است که مشکل بتوان صفاتی را توضیح داد که ابن عربی احتمالاً در وی دیده بود: «مِن اَزهد النّاس و اَشرفهم».[۱۰۸] به غیر از آنکه ابن عنتر به بهانهٔ سرودن شعری در تضمین یکی از قصاید ابو تمّام، در مظانّ تهمت بود، با نگاشتن ابیاتی در تاسّی به قرآن، اوضاع را حادّتر و وخیم‌تر نیز ساخت، کاری که در اسلام اصولاً به فتنه و آشوب می‌انجامد. از بخت خوش می‌دانیم وی برخی از این سوره‌های اثر خویش را بر ابن عربی قرائت کرد و از این بابت سپاسگزار وی بود که مردی را تحمّل کرده است که به زعمِ عدّه‌ای، «کان فی مزاجه اختلال.»[۱۰۹]

ابن عربی در ادامهٔ سفر خویش از جزیره گذشت و در دُنَیسر توقّف کرد.[۱۱۰] در اینجا، شاید در خلال این دیدار نخست خود، بلکه شاید اندکی دیرتر، با دو مرد

---

۱۰۵. نفحه ج ۲، ص ۱۶۲ و وفیات ج ۴.
۱۰۶. محاضرة الابرار ج ۱، ص ۷ و ج ۲، ص ۱۷ و اجازهٔ ۱۷۹.
۱۰۷. برای مثال بنگرید به ترجمان، ص ۵۲ و شذرات ج ۴، ص ۶-۴.
۱۰۸. فتوحات ج ۳، ص ۱۷ یعنی از زاهدترین مردم و شریف‌ترین آنان بود.
۱۰۹. همان. (یعنی مردی که مزاجش مختل بود).
۱۱۰. ابن عربی چندین بار از سفر خود به دیاربکر یاد کرده است برای مثال در فتوحات ج ۱، ص ۲۱۳ و ج ۲، ص ۸ و ۱۵ و ج ۴، ص ۲۲۵. اگر چه در این موارد تاریخی به دست نمی‌دهد اما این امر می‌باید حوالی سال ۶۰۱/۱۲۰۴ بوده باشد که از جزیره گذشت و در مسیرش از موصل به سیواس و از آنجا به قونیه، در گذر از ملطیه دیدن کرد.

ملاقات کرد که هر یک اختصاص به یکی از مقامات اولیاء داشتند؛ یکی از آنها عُمر الفَرقَوی یکی از اعضاء طبقهٔ نیّاتیون بود[۱۱۱]: خصلت ممتاز این مردان، حدّت نظر و مداقّه و مهار نیّت‌ها خود بود که بر آن سیطرهٔ کامل داشتند؛ ابن عربی توضیح می‌دهد که اینان «عَلیٰ قَلبِ یونس» و دائم الحُزن بودند. شخص دیگر، الرَّجبی الخَطَری بود ــ همانطور که از نسب وی معلوم است ــ یکی از رجبیون یا کسانی بود که به ماه رجب تعلّق داشتند.[۱۱۲] این مردان را به این سبب چنین نام نهاده‌اند که مقام روحانی ایشان تنها به میزانی سنجیده می‌شود که توانسته‌اند در ماه رجب به دست آورند؛ در طی این دوره ایشان مستعدّ انجام ادنی حرکات مفروضه هستند. «و از میان ایشان، کسی است که در تمامی سال بدان حال است که در ماه رجب برایش کشف شده است.»[۱۱۳] این همانی بود که شخصیت مورد نظر ما یعنی ابن عربی در شهر دُنَیسر (در دیاربکر) به هنگام دیدار با یک سبزی‌فروش، خود تجربه کرد و آن، موقعی بود که فهمید این شخص، قدرتی عجیب دارد که نقاب از چهرهٔ واقعی شیعیانی (روافضی) بردارد که تقیه می‌کردند و خود را به زیِ اهل تسنّن در می‌آوردند و او می‌توانست این شیعیان را به هیأت خوک مشاهده کند.[۱۱۴] همانگونه که میخائیل خوتکیِویچ به درستی خاطرنشان کرده است ابن‌عربی نمی‌توانست چنین لطیفه‌ای برسازد، اگر وی کوچک‌ترین گرایشی ــ حتی ولو بسیار پنهانی و مخفیانه ــ به تشیّع می‌داشت، و حال آنکه هانری کربن و شاگردان وی با تأکید وفیر چنین تمایلاتی را به وی نسبت دادند. در اینجا تنها شایسته است بر این حقیقت تأکید کنیم که ابن عربی همیشه به این اشاره دارد که چهار خلیفهٔ نخست، حائز اَعلی مراتبِ مقامات اولیاء در خلال دوران خلافت

---

۱۱۱. فتوحات ج ۱، ص۲۱۳ و به خاطر خواهیم داشت که ابن مجاهد و ابن قسوم نیز در زمرهٔ این رجال بودند.

۱۱۲. ابن‌عربی با ملاقات خود با ابن رجبی در فتوحات ج ۲، ص۸ و نیز محاضرة الابرار ج ۱، ص۲۴۵ و در صوفیان اندلسی ص ۱۶۰ اشاره دارد که در مورد اخیر تنها به ذکر نام وی بسنده می‌کند. (خاتم الاولیاء، ص۱۰۵).

۱۱۳. فتوحات ج ۲، ص۸ و خاتم الاولیاء ص۱۰۶-۱۰۵. (متن: و منهم من یبقی علیه فی سائر السنة امر ما کان یکاشف به فی حاله فی رجب.م)

۱۱۴. فتوحات ج ۲، ص۸ و محاضرة الابرار ج ۲، ص ۲۴۶ گاهی نیز آنان را به شکل سگ می‌دید.

خویش بودند، از آن حیث که مقامِ قُطب بودن ایشان ایجاب می‌کرد تا فرایض آلهی را تتمیم و تکمیل نمایند.[۱۱۵] این امر جای هیچ شکّی باقی نمی‌گزارد که ابن عربی در تعظیم و تعزیز انتساب خویش به تسنّن امری را فرو نگذاشته است. انتقادات تند و تیز وی از شیعیان که بر حسب مدّعای وی، در قضیهٔ محبّتِ شورانگیز و غالیانهٔ خود به اهل بیت حضرت رسول و حلقهٔ درونی خاندان حضرتش[۱۱۶]، پیِ شیطان گرفته‌اند، دقیقاً مُثبت این معناست.[۱۱۷]

اگر چه هنوز منبع دقیقی در خود آثار ابن عربی به دست نیامده است اما دو فقره گزارش هست که به ما اجازه می‌دهد که چنین نتیجه بگیریم که وی به سال ۶۰۲/۱۲۰۵ و احتمالاً برای نخسیتن بار، به سوریه رسید. نخستینِ این فقرات، این است که نیکبختانه می‌دانیم در ماه صفر سال ۶۰۲ق وی در قونیه بود و هشت ماه بعد، چهارشنبه چهاردهم شوال همان سال دقیقاً در حَبرون اقامت داشت[۱۱۸]؛ برای گذر از آناطولی به سوی فلسطین، وی می‌باید به ناچار از سوریه عبور می‌کرد. دومینِ این موارد آن است که در فتوحات می‌گوید که وی مسعود الحبشی[۱۱۹] را دید که یکی از معروف‌ترین بَهالیل بود که در دمشق می‌زیست و در ۱۵ شوال ۶۰۲ق وفات یافت[۱۲۰]؛

---

۱۱۵. برای مثال بنگرید به فتوحات ج ۲، ص ۶.

۱۱۶. فتوحات ج ۱، ص ۲۸۲ و نیز ج ۳، ص ۱۳۸.

۱۱۷. مترجم فارسی باید خاطرنشان کند که نوک پیکان انتقادات ابن عربی به سوی افکار افراط و تفریطِ شیعیان است که از سویی، به غلوّ می‌روند و در مأثورات امامان شیعی نیز به شدّت محل انتقادند، و از سوی دیگر چنان زبون شده‌اند که به کوچکترین امتحانی از مذهب خویش می‌گذرند و تقیه می‌کنند. چنین انتقاداتی از زبان مولانا نیز شنیده می‌شود، آنجا که در دفتر ششم مثنوی به ذکر شیعیان حلب می‌پردازد و آنان را به سبب غلفت از مقام امامان نکوهش می‌کند. از تعزیز و تکریمی که مولانا و ابن عربی در وصف امامان شیعی کرده‌اند، نباید غافل شد و البته به این تعصّب نیز نباید رفت که این دو را شیعی تلقی کرد. باید گفت مذهب این دو تن، جدا از دیگران است، ابن عربی گفت: «ادین بدین الحب انی رکائبه و الحب دینی و ایمانی» و مولانا نیز فرمود: «ملت عاشق ز ملت‌ها جداست، عاشقان را ملت و مذهب خداست.»

۱۱۸. کتاب العین، (مؤلفات ۸۳۴) و نسخهٔ خطی اثر از کتابخانهٔ یحیی افندی، شمارهٔ ۲۴۱۵ ص ۱۲۴ب به بعد.

۱۱۹. فتوحات ج ۱، ص ۲۵۰ و ج ۲، ص ۵۲۲.

۱۲۰. تراجم، ص ۵۴.

این بدان معناست که ابن عربی می‌باید به ضرورت قبل از ۶۰۲ ق در میان ماه‌های صفر و شوال در سوریه بوده باشد.

ابن عربی در بدو ورود خویش به سوریه در اوّل بار ـ یعنی کشوری که وی بعدها آن را برای توطّن خویش بر گزید ـ به تجربهٔ «عشقِ مَحزون» نایل آمد که نوعی مصائبِ جنون است که بر دل سالک مستولی می‌گردد و قلب نمی‌تواند هیچ نامی بر این عشق خویش نهد. همانقسم که خود وی در فتوحات می‌نگارد «لطیف‌ترین چیزی که در حبّ یافتم آن بود که عشقی مفرط و شوقی سخت و پیچیده شناختم که عاشق را از خواب و خور می‌انداخت و او، کسی و چیزی را نمی‌شناسد؛ این لطیف‌ترین چیزی است که در ذوق شناختم... و این معنا در ابتدای ورودم به منطقهٔ شام[۱۲۱] ذوقی داشتم و میلِ غریبی یافتم که مدتها طول کشید و داستانی دراز دارد و به هیأت جسمانی در خیال مجسّم شد: عاشق شدم و ندانستم که عشق چیست/ آیا آفریدگارم محبوب است یا آنکه به شکل من است، گوشم هرگز چنین چیزی نشنیده بود/ آیا عاشقی قبل از ما بوده است»[۱۲۲] در خلال این دورهاست که ابن عربی بالکل تحت تصرف قدرت عشق یا بهتر بگوییم تحت سیطرهٔ محبوبِ اَعلی، حضرت پروردگار بود؛ او حتی نمی‌توانست در یک طرف میز بنشیند بی آنکه در طرفِ دیگرِ آن، خداوند را نبیند. «قوهٔ خیال من به چنان جایی رسید که محبوب من بر من تجسّد می‌یافت، درست گویی که به عین در آمده است؛ همانگونه که جبرئیل برِ حضرت محمّد متجسد

---

۱۲۱. در اینجا جای شک هست که آیا این شام که ابن عربی نقل می‌کند اشاره به سوریه است که همِگان همیشه از این کلمه، مستفاد می‌داشتند و در زبان نیز به کار می‌رفت و شامل سوریه و فلسطین می‌شد یا خیر. به هر تقدیر وقایع مورد نظر در سال ۵۹۸ رخ داده است که ابن عربی برای نخستین بار از فلسطین عبور می‌کرد، نه سال ۶۰۲ق.

۱۲۲. فتوحات ج ۱، ص۶۳۸(متن: و الطف ما فی الحب ما وجدته و هو ان تجد عشقا مفرطا و هوی و شوقا مقلقا و غراما و نحولا و امتناع نوم و لذة بطعام و لا یدری فیمن و لا بمن و لا یتعین لک محبوبک و هذا الطف ما وجدته ذوقا.... و لنا فی هذا المعنی ذوقا فی اوّل دخولی الی الشام وجدت میلا مجهولا مدة طویلة فی قصة طویلة الهیة متخیلة فی صورة جسدیة:

عشق و ما ادری الذی عشقته	اخالقی الحبوب ام هو من شکلی
و لا سمعت اذنای قط بذکره	فهل قال هذا عاشق غیرنا قبلی.م)

می‌گشت و من نمی‌توانستم بر وی نظر کنم و او مرا مخاطب می‌ساخت و من او را می‌شنیدم و او را می‌فهمیدم و چند روزی بر من گذشت که میل به طعامی نداشتم و هر گاه خوراکی نزدم، می‌آوردند کنار ظرف می‌ایستاد و بر من می‌نگریست و با زبانی که با گوش خود می‌شنیدم، می‌فرمود: خوراک می‌خوری و حال آنکه مرا می‌نگری! از اِشتهاء می‌افتادم، اما گرسنه نبودم و عجب این بود که بی آنکه شکم پُر کنم، فربه می‌شدم؛ به جای خوراک، نظر بر او داشتم و اصحاب و اهل بیت من از سببِ چاق شدنم در تعجّب بودند زیرا روزهای بسیار می‌گذشت بی آنکه غذایی بچشم و گرسنه گردم و تشنه باشم؛ اما او همیشه فرا چشم من بود؛ در قیام و قعود و حرکت و سکونم او مد نظر می‌آمد.[۱۲۳]» از این پس، ابن عربی می‌توانست دَیمومتِ وصال را مانند حضرت رسول تجربه نماید.[۱۲۴] وی در جای دیگری از فتوحات می‌نویسد: «ما ذوقی از خویش به هنگامِ وصال دریافتیم و در حال وصال به خداوند، منزل گزیدیم و خدایمان ما را رزق می‌داد و نوشیدنی می‌نوشاند، در منزلگاه خویش شب در وصل بودیم و صبح قوی و سالم؛ طعامی در کار نبود اما بوی غذایی می‌آمد که از آن خورده بودیم، یعنی آن خوراکی که خدایمان بر ما رزق داده بود، بوی این خوراک از ما به مشام همگان می‌رسید و مردم در تعجّب بودند و از بوی خوش این غذا به حیرت می‌شدند و از ما می‌پرسیدند این بوی خوش از کدام غذاست که خوردی، ما تا کنون،مانندش ندیده‌ایم.»[۱۲۵]

---

۱۲۳. فتوحات ج ۲، ص۳۲۵ (متن: ولقد بلغ بی قوة الخیال ان کان حسّی یجسد لی محبوبی من خارج لعینی کما کان یتجسد جبریل لرسول اللّه ص فلا اقدر انظر الیه و یخاطبنی و اصغی الیه و افهم عنه و لقد ترکنی ایاما لا اسیغ طعاما کلما قدمت لی المائدة یقف علی حرفها و ینظر الی و یقول لی بلسان اسمعه باذنی تاکل و انت تشاهدنی فامتنع من الطعام و لا اجد جوعا و امتلیء منه حتی سمنت و عبلت من نظری الیه؛ فقام لی مقام الغذاء و کان اصحابی و اهل بیتی یتعجبون من سمنی مع عدم الغذاء لانی کنت ابقی الایام الکثیرة لا اذوق ذواقا و لا اجد جوعا و لا عطشا لکنه کان لا یبرح نصب عینی فی قیامی و قعودی و حرکتی و سکونی.م)

۱۲۴. دراین خصوص حضرت رسول فرمود «لست کهیئتکم انی ابیت طعمنی ربی و یسقینی» بخاری، سمع، ۴۸ و ۴۹ و ۶۰ برای تفسیر این حدیث بنگرید به فتوحات ج ۱، ص۸ و ۶۳،۶۵۷

۱۲۵. فتوحات ج ۱، ص۶۳۸ (متن: فانا قد وجدناه ذوقا من نفوسنا فی وصالنا فبتنا فی حال الوصال

←

ابن‌عربی این مسافرِ نستوه و خستگی‌ناپذیر به اسفار خویش ادامه داد. بعد از اقامت مختصری در فلسطین، یعنی جایی که چندین رساله و کتاب به سال ۶۰۲/۱۲۰۶ نوشت[۱۲۶] بار دیگر در قاهره، به سال ۶۰۳/۱۲۰۷ به احمد الحریری پیوست[۱۲۷]، یعنی پیش از آنکه بار دیگر به سال ۶۰۴/۱۲۰۷ عزم سوی مکه کند.[۱۲۸] ما هیچ اطّلاعاتی در خصوص اَسفار و فعالیت‌های وی در سال ۶۰۵ق در اختیار نداریم؛ شاید در حجاز توقّف کرد. اما بار دیگر وی را به سال ۶۰۶ق در حلب می‌یابیم[۱۲۹] و باز، تا سال ۶۰۸/۱۲۱۲ دیگر خبری از او نداریم که در این سال، یعنی دقیقاً ۱۱ رمضان سال ۶۰۸ق، در بغدادش می‌یابیم که در طیّ یک مکاشفهٔ روحانی می‌بیند که ابواب سماء بر وی مفتوح گشت و خزائن المَکر الالهیة به مثابهٔ بارانِ ریزان بر وی فرو ریخت. او خود می‌نویسد: «با ترس بیدار شدم و خود را سالم دیدم اما نیافتم مگر علم به میزان مشروع.»[۱۳۰] شاید در طی این دوره، یعنی اقامتِ ثانی در بغداد بوده است (مگر آنکه به دلیلی، این امر را به نخستین دیدار وی از بغداد به سال ۶۰۱ق احاله دهیم) که روزی ابن عربی بر حسب بخت، خلیفه را دید که سوار بر اسب در شهر می‌گردد. اگر چه وی اسم خلیفه را ذکر نمی‌کند، اما فقط می‌تواند الناصر بوده باشد که دورهٔ خلافتش از ۵۸۰ق تا ۶۲۲ق امتداد داشت. «روزی با جمعی از اصحاب می‌رفتیم؛ دیدیم که خلیفه سواره از سوی دیگر می‌آید. به اصحاب خویش گفتم: اگر کسی از شما به وی اوّل سلام گوید، او را خوار داشته است. چون به پیش ما رسید و اسبش روبروی ما ایستاد، منتظر بود که مطابقِ معهود که مردم به خلفای

← فاطعمنا ربنا و سقانا فی مبیتنا لیلة وصالنا فاصبحنا اقویاء لا تشتهی طعاما و رائحة الطعام الذی اکلناه الذی اطعمناه ربنا یشم منا و یتعجبون الناس من حسن رائحته فسالونا من این لک هذه الرائحة فی هذا الذی طعمت فما راینا مثلها.م)

۱۲۶. بنگرید به فهرست ۱ تاریخ شمار زندگی وی.

۱۲۷. روح‌القدس، سماع۹.

۱۲۸- فتوحات ج۲، ص۳۷۶.

۱۲۹. کتاب التجلیات، سماع۲.

۱۳۰. فتوحات ج۲، ص۵۳۰ و محاضرة الابرار، ج۲، ص۲۷۱ و نیز بنگرید به چیتیک، طریق صوفی، انتشارات آلبانی، ۱۹۸۹م، ص۲۶۸-۲۶۷. (فاستیقظت مرعوبا و نظرت فی السلامة من ذلک فلم اجدها الا فی العلم بالمیزان المشروع. م)

خویش و شاهان خود ابتدا سلام می‌دهند، ما نیز به وی سلام کنیم، حال آنکه ما این کار نکردیم، قدری بر ما نگریست و با صدای بلند به ما گفت: سلام علیک و رحمةُاللّه و برکاته، ما نیز به پاسخ وی بگفتیم: علیک السلام و رحمة اللّه و برکاته.»[۱۳۱] یکبار دیگر لازم آمد در اینجا به کج فهمیِ آسین پالاسیوس در استنتاجی که از این واقعه کرده است، اشاره نماییم؛ زیرا او در این «رفتار گستاخانهٔ» ابن عربی، روحیهٔ تکبّر و عاصیانه‌ای را می‌یابد که در ابن عربی نهفته بود.[۱۳۲] در حقیقت ابن عربی در شروع گفتهٔ فوق‌الذکر، اظهار می‌دارد که روش وی در قبال خلیفه برگرفته از یکی از عناصری اساسی در فرامین و دستورات حضرت رسول و مطابق با سنّت نبوی است که شخص سواره باید بر شخص پیاده، در اظهار سلام، تقدّم جوید.[۱۳۳] خلیفه نیز درست فهمید و از این رفتار، نتیجهٔ حقیقی را گرفت زیرا بر طبق گفتهٔ ابن عربی ابتدا وی سلام بکرد و بعد، از این رفتارِ ابن عربی و تابعانش ممنون شد.

بر اساس گفتهٔ عثمان اسماعیل یحیی[۱۳۴] بار دیگر در همین سال ۶۰۸ق بود که شیخ الاکبر به دیدار شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۶۳۲/۱۲۳۵ وفات) نویسندهٔ شهیر کتاب معروفِ عوارف المعارف[۱۳۵] و یکی از اَخصِّ حامیان خلیفه الناصر رسید. معهذا بر طبق یک فقره مندرج در شَذرات الذهب[۱۳۶]، که عثمان اسماعیل یحیی استنتاجات خود را بر پایهٔ آن قرار داده است، سخن از حرف‌ها و نجواهای در گوشی به میان می‌آورد که میان این دو شیخ بزرگ صوفی رد و بدل شده است، اما هیچ سندی

---

۱۳۱. فتوحات ج ۴، ص ۴۹۲ (متن: ذات یوم کنا نمشی و معنا جماعة و اذا بالخلیفة مقبل فتنحینا عن الطریق قلت لاصحابی من بداه بالسلام ارذلت به عنده فلما وصل و حاذانا بفرسه انتظر ان نسلم علیه کما جرت عادة الناس فی السلام علی الخلفاء و الملوک فلم نفعل فنظر الینا و قال سلام علیکم و رحمةاللّه و برکاته بصوت جهیر فقلنا باجمعنا و علیک السلام و رحمةاللّه و برکاته.م)

۱۳۲. *Islamic cristianizado* ص ۹۲.

۱۳۳. بخاری، استیذان، ۵ و ۶ و مسلم، سلام، ج ۱، ابد، ۴۶.

۱۳۴. مؤلفات، ۹۸.

۱۳۵. نیک‌بختانه فارسی‌زبانان این اثر را به فارسی در اختیار دارند، بنگرید به سهروردی: عوارف المعارف ترجمهٔ ابو منصور عبدالمومن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ش.م

۱۳۶. شذرات ج ۴، ص ۱۹۴-۱۹۳.

از محل و تاریخ وقوع این ماجرا به دست نمی‌دهد. در حقیقت، ابن عماد فقط به نقل حکایتی برگرفته از مرآةالجنان یافعی (۷۶۸/۱۳۶۹ وفات) پرداخته است[۱۳۷]، یعنی آشکارا یافعی نخستین نویسنده‌ای است که به ذکر این واقعه مبادرت کرده است. «دو شیخ مشهور، ابن عربی و سهروردی، به دیدار هم رسیدند. اندکی با هم ماندند و سر در سر هم کردند و به هم نگریستند و حتی کلمه‌ای نگفتند. بعد، از ابن عربی پرسیدند نظرت راجع به سهروردی چیست؟ پاسخ داد او از نوک سر تا کف پا مملو و آغشته با سنّت است. از سهروردی همین پرسش را دربارهٔ ابن عربی پرسیدند؛ گفت: بَحرُ الحَقایق است.» البته القاری البغدادی نیز به ذکر این ماجرا می‌پردازد اما می‌افزاید که این حادثه در مکه رخ داده است.[۱۳۸] به هر حال فقره‌ای از فتوحات وجود دارد که بر وثاقتِ این لطیفه و حکایت، سایهٔ تردید می‌افکند[۱۳۹] و آن این است که ابن عربی به «مقام» سهروردی اشاره دارد و از شخصیتِ اثرگذار سهروردی یادی نمی‌کند بلکه به استناد یکی از تلامیذ وی سخن می‌گوید؛ در واقع او کلمهٔ رحمةاللّه علیه را بعد از نامِ سهروردی اضافه می‌کند که نشان می‌دهد این واقعه باید بعد از مرگِ شیخ سهروردی به سال ۶۳۲ق نوشته شده باشد. قاعدتاً زمانی که ابن عربی به یک شیخ روحانیِ عظیمُ‌الشّأن ارجاع می‌دهد که او را می‌شناخت ــ بخصوص در مورد مشایخ اهل تصوّف که خود می‌شناخت و آنان را دیده بود ــ از تصریح نام غفلت نمی‌ورزد، اما در مورد وی چیزی نگفته است. به هر حال، با اعتناء به روش معهودِ روحانی شیخ الاکبر و معرفت خاص وی، بعید به نظر می‌رسد که وی واقعاً سهروردی را دیده باشد، هر چقدر هم که مختصر و موجز بوده است، وی مقام شیخ را بسیار معزّز و مکرّم می‌شمرد، بی‌آنکه ادنی اشاره‌ای به همصحبتی با وی کرده باشد.

عاقبت در خلال یکی از دو دورهٔ اقامت ابن عربی در بغداد بود که وی با دو تن از شاگردان مبرز شیخ عبدالقادر گیلانی آشنا شد: عمر البزّاز[۱۴۰] (۶۰۸/۱۲۱۱ وفات) و

---

۱۳۷. یافعی، مرآةالجنان، ۱۳۳۸ق، ج ۴، ص ۱۰۱.

۱۳۸. مناقب ابن عربی، ص ۲۹.

۱۳۹. فتوحات ج ۱، ۶۰۹ و نیز ج ۴، ص ۱۹۲.

۱۴۰. در مورد عمر بن البزاز بنگرید به شرح حالی که گریل Gril در مقدمهٔ رسائل، ص ۲۳۶ نوشته است.

ابوالبدر التّماشکی[۱۴۱]. این دو به ابن عربی حکایتی در خصوص ابوالسعود بن شبلی باز گفتند که او نیز یکی دیگر از شاگردان شهیرِ گیلانی یا غوث اعظم بود.

بعد از بغداد، مقصدِ بعدی ابن عربی در دوره‌ای از سرگردانی‌های طولانی وی در سال‌های ۶۰۹-۶۰۸ ق کجا می‌توانست باشد؟ احتمالاً بار دیگر به مکه رفته است. در حقیقت، وی در کتاب خود، درّة الفاخره[۱۴۲] یاد می‌کند که به سال ۶۰۸ ق یکی از مصاحبان خود را در منطقهٔ شَعب علیّ، یکی از معابری که برای صعود به قلهٔ کوه ابو قُبیس در مکه موجود بود، مدفون ساخت.[۱۴۳] اگر چه وی در خلال گفت و گوهایش با ابن نجّار در دمشق به وی گفت زمانی که در بغداد توقّف داشت، کاروانی برای حجّ ترتیب داد (حجّاً مع رکب).[۱۴۴] معهذا با کمال اطمینان می‌دانیم که وی در ماه‌های رجب و شعبان و رمضان سال ۱۲۱۵-۶۱۱/۱۲۱۴ در ارض اقدس بود و در اینجا شرحی بر ترجمان الاشواق بنوشت. شیخ الاکبر بعد از اقامت دیگری در سوریه ــ بر طبق سلسلهٔ درس‌های خود که شرحی بر ترجمان الاشواق در سال ۶۱۱ ق است ــ بار دیگر مسیر آسیای صغیر را در پیش گرفت. در شروع ماه رمضان سال ۶۱۲ ق وی در سیواس اقامت کرد و در این موقع در مکاشفه‌ای، از پیش، خبر غلبهٔ کیکاوس بر فرانک‌ها به سرداری آنتیوخ را مطّلع گشت.[۱۴۵] «در آن دوران که در ماه رمضان در شهر سیواس بودم و سلطان کیکاوس با آنتیوخ به جنگ بر خاست، در رویایی دیدم که وی اطراف قلعه را محاصره کرده است و با منجنیق سنگ پرتاب می‌کند و در نتیجه، سردار مزبور به قتل رسید. من پیش خود این رویا را چنین تعبیر کردم که آن سنگ‌ها

---

۱۴۱. همان، ص۲۲۵.   ۱۴۲. صوفیان اندلسی، بخش۵۸، ص۱۴۹.

۱۴۳. بنگرید به کتاب الاستبصار نشر کازابلانکا، ۱۹۸۵ ص۵.

۱۴۴. نفحه ج ۲، ص۱۶۳ در اینجا کلمهٔ به کار رفته همان حج مع الراکبین است و در وافی ج ۴، ص۱۷۸ آمده است حجّا من مکه مع راکبین. بر طبق این گزارش دوم، ابنع ربی از مکه همراه با کاروانیان به سوی بغداد بازگشت. ما هیچ خبری از اسفار ابن عربی در طی سالیان ۶۰۸ تا ۶۱۰ ق در اختیار نداریم احتمالاً در این برهه از زمان باید به آناطولی رفته باشد همانقسم که پیشتر دیدیم از اینجا نیز به سوی حلب در سوریه رفت و در اینجا به سال ۶۱۰ به خواهش شاگردان خود شرحی بر التجلّیات نوشت (عثمان یحیی، المشرق ۱۹۶۶م ج ۱، ص۱۰۹).

۱۴۵. در این خصوص نیز بنگرید به شذرات ج۵، ص۴۹.

که پرتاب می‌شد، همانا توفیقات و فتوحاتی است که بر دشمن خود غلبه می‌یابد و شهر را خواهد گرفت. شکر خدا را که رویای مزبور صادقه بود و محقّق شد. وی روز عید فطر بر شهر دست یافت میان رویای من و فتح وی تنها ۲۰ روز گذشت و تمام این وقایع به سال ۶۱۲ق حادث گشت. اندک زمانی قبل از پیروزیِ کیکاوس، برای وی شعری سرودم و آنچه در رویا دیده بودم به وی نگاشتم.»[۱۴۶]

همانقسم که ملاحظه کردیم، از این زمان به بعد ابن عربی برای سالیانی چند، در بلاد الروم (آناطولی) اقامت گزید؛ به نظر می آید وی بیشتر ساکن مَلطیه بود.[۱۴۷] اقامت وی در آناطولی را برخی از محققان نتیجهٔ بغتی سیاست‌های سلجوقیان می‌دانند (آسین پالاسیوس)؛ و عدّه‌ای دیگر (نظیر هانری کربن) آن را عواقب طویل المدت برای بسط تصوّف شرقی تلقی می‌کنند.[۱۴۸] اما آنچه در این میان مغفول مانده است، این است که اقامت مزبور در دورهٔ بسیار مهمی از حیات عنصری و روحانی شیخ الاکبر صورت گرفته است. برای مثال در قونیه بود (البته به طور دقیق نمی‌دانیم چه زمان) که وی تلخ‌ترین و رنج‌آورترین شب زندگی خود را سپری کرد، شبی که در پسِ آن، وی به تفاوت و تمایز قضاء و قدر الهی معرفت یافت.[۱۴۹] «و این مقام قدر و قضاء را در شهر قونیه در شبی دیدم که تلخ‌تر از آن سُراغ نداشتم چه که حکم قضاء و قدر را یافتم... از آن پس میان قضاء و قدر فرق نهادم.»[۱۵۰] ادامهٔ این متن به صورت شعری

---

۱۴۶. محاضرة‌الابرار ج۲، ص ۲۴۱.

۱۴۷. به هر حال این مطلب یک اشارهٔ ضمنی در اجازهٔ روایت یا برخی سماع‌هایی است که در فهرست تاریخ شمار زندگی وی در ضمیمهٔ ۱ این کتاب آمده است.

۱۴۸. بنگرید به کربن، تخیل خلاق، ص ۷۰-۶۹.

۱۴۹. دربارهٔ تمایز میان قضاء و قدر در تفکر ابن عربی بنگرید به فصوص ج۱، ص۱۳۱. در اینجا است که وی توضیح می‌دهد که قضاء، حکم خداوند بر اشیاء بر حد علم وی به اشیاء و در آنهاست. (حکم اللّه فی الاشیاء علی حدّ علمه به و فیه) حال آنکه قدر توقیف همانی است که بر اشیاء و عین آنها بدون اراده بوده است. (والقدر توقیف ما هی علیه الاشیاء فی عینها من غیر مرید). ما این معنا را به طور دقیق‌تر در فصل بعدی بررسی خواهیم کرد.

۱۵۰. متن: و هذا المنزل اشهدته بقونیة فی لیلة لم یمر علی اشد منها لنفوذ الحکم... و فرقت بین قضائه و قدره فی الاشیاء م.

است که ابن عربی خطاب به یکی از برادران الهی خود «اخ فی اللّه»[۱۵۱] نوشته است و برای وی این تجربهٔ روحانی خود را شرح می‌دهد و یاد می‌کند که این تجلّی خاصّ در یکی از سخت‌ترین دوران حیات وی به دست آمده است. ابن عربی به این دوست می‌گوید: «اگر دوست تو تصمیمی گرفت که عزم این طریق کند و هدف خویش را بفهمد، باید از عقبهٔ عمیقی که میان وی و تامّل وی در هدفش کشیده است، عبور کند، و به حقائق وجود رسد، می‌ترسی که مبادا این عقبه همان عقبهٔ قضاء باشد....این عقبه را صعب العبور یافتم که بین من و آنچه از لقاء حق اراده داشتم، کشیده است. در این عقبه شبی متوقف ماندم، شبی که صبحی نداشت و آخرش را ندانستم، به حبل اعتصام محکم چسبیدم و به عروهٔ وثقی (قرآن ۲۵۶/۲) دست یازیدم ندا به سرّم آمد که در وادی طلب باش.... چون به خویش باز آمدم این شعری را که می‌بینی سرودم.»[۱۵۲] ابن عربی در این خصوص بسیار با رمز و کنایه سخن گفته است به طوری که ما نمی‌توانیم ماهیت این تجربهٔ سختی را از سر گذرانده است، تعیین کنیم اما نکته‌ای که بسیار جالب است، این است که سالیانی بعد، صدرالدین قونوی نیز دقیقاً عین همین واقعه را در حیات خویش تجربه کرد، او نیز در قونیه به این تجربه دست یافت و عجبا که همانطور که خود به ما می‌گوید، در آن موقع، دقیقاً در همان سنّی بوده است که شیخِ

---

۱۵۱. فتوحات ج ۳، ص ۱۱۵-۱۱۲ بخشی از این نامه در کتاب الکتوب، ص ۵۶-۵۵ آمده است. این متن بسیار دیریاب است. ابن عربی در آن اظهار می‌دارد که وی از قونیه به دارالبیضاء رفته است و شاهد تشییع جنازهٔ بردار طریقتی خویش شهاب‌الدین باشد که در اندک زمانی بعد از حصول این نامه وفات یافت. اما اینکه دارالبیضاء کدم شهر است معلوم نیست (زیرا یاقوت در معجم ۱۶ شهر را ذکر می‌کند که لقب دارالبیضاء دارند). این شهر نمی‌تواند کازبلانکابوده باشد (یعنی اشتباهی که عثمان اسماعیل یحیی کرده است و تاریخ این واقعه را ۵۹۸ می‌داند که ابن عربی در این هنگام در مغرب بوده است؛ مؤلفات، ص ۹۶) زیرا این شهر در قرن هیجدهم ساخته شده است (دائرةالمعارف ویرایش ۲، ذیل دارالبیضاء) اما باید جایی در حوالی آناطولی یا نزدیکی آن بوده باشد.

۱۵۲. متن: و ان ولیک لما اراد النهوض فی طریقه و النفوذ الی ماکان علیه فی تحقیقه اعترضت لولیک عقبة کؤود حالت بینه و بین الشهود و البلوغ الی المقصود....فرایتها صعبة المرتقی حائلة بینی و بین ما اریده من اللقاء فوقفت دونها فی لیلة لا طلوع لفجرها و لا اعرف ما فی طیها من امرها فطلبت حبل الاعتصام و التمسک بالعروة الوثقی عروة الاسلام (قرآن ۲۵۶/۲) فنودیت ان الزم الطلب... عند رجعتی الی احساسی فنظمت ما شهدت. م

محبوب خود، یعنی ابن عربی بوده است. گزارش قونوی [۱۵۳] حتی کنایی‌تر و مبهم‌تر از روایت ابن عربی است و ادنی نوری بر این دورهٔ پر از رمز و راز در حیات شیخ الاکبر نمی‌افکند؛ با این همه، دست کم این است که اهمیت آن را مؤکّد می‌دارد. قونوی به قاضی ابن زکی می‌نگارد: «این کلمات را از شهر قونیه در روزی عجیب و حالی نامأنوس، پس از عقباتِ صعب العبور و حالات ظاهری و باطنی که مشاهده کردم، برایت می‌نگارم و من از موقعی که به این شهر داخل شدم، منتظر حدوث آن بودم زیرا شیخ ما (یعنی ابن عربی) در همین جا و همین حالت و در همین سنین از عمر، دو امر بزرگ برایش رخ داد، که از آن دو، به عقبه تعبیر فرموده است و در شرح یکی از این عقبات قصیده‌ای سروده است که در جلد دوم از نسخهٔ اوّل فتوحات مکی آمده است و در آنجا و به زبان شعر می‌گوید که در میان راه در عقبه‌ای بر وی این حالت عارض شد [۱۵۴]... و آن را با جزئیات بیشتر به من باز گفت.»

اگر چه نمی‌توانیم به طور دقیق تاریخ حادثهٔ زیر را معلوم داریم اما این نیز در قونیه رخ داد که شیخ الاکبر با یک صاحب ولایت (ولیّ) آشنایی یافت که بالکلّ از گونه‌ای دیگر بود و اَطواری دیگر داشت، زیرا همانقسم که خود وی اظهار می‌دارد، وی تنها کس در طبقهٔ خویش بود؛ شیخ الاکبر این طبقه را به مقامی عجیب و غریب نام نهاده است و آن، ساقِط بن رفرف بن سقیط العرش است. [۱۵۵] «در شهر قونیه کسی را دیدم که ماخوذ از کتاب خداوند، یعنی آیهٔ و النجم اذا هوی (قرآن ۱/۵۳) بود که حال وی را نتوان شمرد و مشغول به خویش و به خدای خویش بود، شأنی کبیر و حالی عظیم داشت، هر کسی که او را می‌دید، تحت تأثیرش قرار می‌گرفت و من نیز او را صاحب

---

۱۵۳. نفحات الالهیه، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی شمارهٔ ۱۳۵۴ صا ۱۱۰ به بعد و نشر طهران ص ۱۴۵ به بعد، که اطلاعات شخصی از ویلیام چیتیک است.

۱۵۴. در نسخهٔ قاهره ۱۳۲۹ق که مطابق با ج ۳، ص ۱۱۴ است (مترجم فارسی اظهار می‌دارد که خوشبختانه نفحات قونوی به زبان فارسی با لحنی بدیع و دلنواز اثر محمّد خواجوی در دست است، قونوی، نفحات الهیه، ترجمهٔ خواجوی، نشر مولی، ص ۴۸.م)

۱۵۵. فتوحات ج ۲، ص ۱۴ و ۴۵۶ و ج ۳، ص ۲۲۸ (در اصل فتوحات سقیط الرفرف بن ساقط العرش ضبط شده است.م).

الانکسار و خاکسار دیدم و صفت وی مرا متعجّب ساخت...»[۱۵۶]

و عاقبت، در همین ملطیه ــ جایی که فرزند ابن عربی، محمّد سعدالدین به سال ۶۱۸ق به دنیا آمد ــ بود که با قدری تسامح در تعیینِ زمان دقیق، وی مردی را به خاک سپرد که دوست و همسفر قدیمی وی بود و در خلالِ اَسفار طولانی‌اش به مدت بیش از بیست سال، قرین و همدم وی بود و او بدرالحبشی است. اما میان این دو موجود انسانی، ابن عربی و حبشی مرگ نمی‌توانست، جدایی افکند و حبشی از وراء مدفن خویش روحاً با دوست و شیخ خویش به سفر ادامه داد و با وی مکالماتی نیز کرد. «زمانی که مرگ حبشی فرا رسید، در خانهٔ من بود و به جدّ تمام، لحظهٔ دیدار با خداوند را انتظار می‌کشید. او در آن شب مُرد... بعد از ظهر به مقبرهٔ وی رفتم و او در خصوص چیزهایی که بعد از مرگ بر وی گذشت، نکته‌ها بر من گفت. او بعد از این گفتار، خدای را شکر نمود. من به وضوح صدای او را در خصوص چیزهایی که گفت و گو کردیم، شنیدم.»[۱۵۷] اگر چه مکالمهٔ این دو در ورای قبر همچنان ادامه داشت، اما فراقِ جسمانی ابن عربی از این همدمِ نازنینی که برای سالیان دراز و بعد از طی مسافات طولانی از مغرب تا مشرق در کنار او بود و اینک به پایان عمر خویش رسیده است، از لحاظ زمانی مقارن با تاریخی است که دوران سرگردانی ابن عربی نیز خاتمه می‌یابد و نباید این را صرف یک تصادف پنداشت. در این هنگام وی به دمشق منزل گزید و در همین جا نیز عمر خویش را به پایان برد، او هرگز باز نگشت.

---

۱۵۶. فتوحات ج ۲، ص ۱۴ (متن: رایته بقونیة آتیه من کتاب اللّه و النجم اذا هوی حاله لا یتعداه شغله بنفسه و بربّه کبیر الشأن عظیم الحال رویته مو ثرة فی حال من یراه فیه انکسار هکذا شاهدته صاحب انکسار و ذل اعجبتنی صفته.م)

۱۵۷. درّة الفاخره، در صوفیان اندلسی، ص ۱۵۹–۱۵۸.

۱۰. دِمَشق، مأمن انبیاء

ابن‌عربی و فقهای سوریه

«دمشق را باید بهشت شرق دانست، افقی است که انوار از آن تابان است... عروسی است که در حجلهٔ داماد نشسته است و ما می‌بینیم... این شهر سراسر باغ و گلشن است و از بوهای خوش آکنده؛ آب‌های خوشگوار، زیر بوستان‌هایش روان است... میوه‌هایش نیکو است و چنان جلالی دارد که خاطرهٔ حضرت مسیح و مادر بزرگوارش را زنده می‌دارد... چشمه‌هایش پُر از آب است و هر تشنه‌ای را جان تازه می‌بخشد... گل‌هایش چونان ماه تابان، شهر را در آغوش گرفته است.... راست گفتند آنان که در وصف دمشق سخن راندند که اگر بهشتی در روی زمین هست، یقین است که دمشق است و اگر در آسمان است، این شهر را چنان زیبایی در برگرفته است که با بهشت آسمانی برابری می‌کند.» [۱]

غیرممکن است که این سطور از کتاب الرحلهٔ ابن جُبیر را بخوانیم و بی اختیار یادِ شهر اشبیلیه نیافتیم بالاخص مقایسهٔ شهر با باغ عدن که مشهور است؛ البته شگفتی‌زاست که در میان تمامی شهرهایی که در شرق وجود داشت، ابن عربی دمشق را برای توطّن خویش اختیار کرد که یاد و خاطرهٔ موطن اصلی او در اندلس را زنده می‌داشت. دمشق از لحاظ دیگری نیز بسیار شبیه به اشبیلیه بود: این شهر به غایت،

---

۱. ابن جبیر، رحله، ص ۳۰۱.

محسود و مغبوط و در معرض تصرّف این و آن بود. در خلال سال‌های ۵۸۹ق و ۶۵۸ق دمشق بیش از ده‌ها بار در معرض هجوم امیران و شاهان قرار گرفت؛ به یاد خواهیم داشت که مهاجمانِ بر این شهر و مدافعانِ از این شهر، ایوبیان بودند.[۲] این گریزناپذیر بود که میراث تقسیم شدهٔ صلاح‌الدین ایوبی مُحرّک رقیبان در تصاحب آن می‌شد و این، قابل درک است. دمشق به لطف موقعیت جغرافیایی خود، مرکز مهم در میان مناطقی نظیر آناطولی و شمال سوریه به شمار می‌رفت و یکی از مراکز اصلی تجمع زوّاری بود که به حج می‌رفتند. در عین حال مَعبَری مهم برای نظامیان محسوب می‌شد، از سویی سوریه و الجزیره و از سوی دیگر، فلسطین و مصر را به هم متصل می‌کرد. با مرگِ صلاح‌الدین ایوبی، نزاعی سخت و خونبار میان مدعیان جانشینی وی درگرفت و در این میان، دمشق هم دام بود و هم دانه. بعد از چهار جنگ شدید، عاقبت، برادر صلاح‌الدین یعنی ملک العادل توانست در سال ۵۹۵ق شهر را به تصرّفِ کامل خویش در آورد و توفیق رفیقش شد و آن را به فرزند خویش المعظّم تحویل داد. در خلال سال‌های ۵۹۵ق و ۶۲۴ق اغلب شهرهای سوریه در رفاهی نسبی و آرامشی پایدار به سر بردند، به جز سال ۵۹۷ق که دو برادر دیگر، یعنی ملک الظاهر و الافضل کوشیدند تا شهر را در تصرف خود آورند.[۳] همینجا باید تأکید کرد که به استثنای محاصره‌های سنوات ۶۲۶ق و ۶۳۵ق که منجر به نبردی سهمگین شد، شهر و ساکنانش در هراس از این نزاع‌ها، در پشت دیوارهای محکم شهر می‌زیستند، نزاع هایی که اگر چه برخی چندان شدید نبودند، اما قاعدتاً معهدات صلح را در بین دو مخاصم، در شرف تهدید و انتهاء قرار می‌دادند.[۴] هر بار که حکومت تغییر می‌کرد، قوانین اداری و حکومتی نیز عوض می‌شد و این، شهر و ساکنانش را در معرض تهدید

---

۲. گاهی قوای مهاجم از بیرون یاری می‌شدند مانند سلجوقیان یا خورازمیان و عاقبت نیز مغولان به سال ۶۵۸ بر ضد ایوبیان شوریدند.

۳. برای تاریخ دمشق در خلال دوران ایوبی بنگرید به اثر ارزشمند استفان هومفری، از صلاح الدین تا مغول.

۴. همان قسم که بار دیگر به این وقایع باز خواهیم گشت، شایان ذکر است در اینجا توجه کنیم که محاصرهٔ سال ۶۴۳ق که خارج از بحث ماست، باعث ویرانی شدیدی در شهر شد.

قرار می‌داد، تو گویی که شهر تحت حکومت زنگیان بود. نظامیان و سرداران لشکر، مهم‌ترین مناصب را در اختیار داشتند و قدرت را تصاحب کردند، به عبارت دیگر اینان بودند که بروز جنگ و به تعبیری، سرنوشت شهر و مردم را به دست خویش داشتند.[۵] اینان تحتِ لِوای حمایت از دین، هم بر جان و روح مردم و هم بر تشکیلات مذهبی و حکومتی نظارت داشتند. سرشتِ حکومت ایشان چنان بود که آنان را وسائطی در میان قوای گوناگون سیاسی قرار داده بود تا هم محل مشورت مردم باشند و هم خادم امیرانِ مخدوم خود گردند که هر گاه نیاز می‌شد به یاری آنان می‌شتافتند و زمانی که ایجاب می‌کرد خدماتی عرضه می‌داشتند که باعث تحکیم و توثیق حکومت سیاسی می‌شد. نورُالدین و تا حدّی بیشتر، صلاح‌الدین، دو حکمرانی بودند که بر طبقِ اَغراضِ سیاسی خویش مردم را به جِهاد دعوت و تشویق می‌کردند.[۶] به هر حال، گاهی علمای مذهبی از خود تمرّد نشان می‌دادند. دو واقعهٔ مهمّ تاریخی معروف (که بعدها بار دیگر به آن اشاره خواهیم کرد) نمایشی از این دو حکایت گوناگون بود. به سال ۶۲۶/۱۲۲۹ ناصر داود، امیر دمشق از ثابت بن الجوزی، خطیب مسجد جامع خواست تا مردم را بر ضدّ ملک العادل تهییج کند، زیرا العادل اورشلیم را به فردریک دوم تسلیم کرده بود. بار دیگر در عید فطر سال ۶۳۷/۱۲۴۰ عزُّالدین سُلمی از برخی از سیاست‌های صالح اسماعیل به شدت انتقاد کرد، زیرا دو منطقهٔ مهم سوقُ‌الجیشی را به فرانک‌ها واگذار کرده بود و حتی پا از این نیز فراتر نهاده و از فرانک‌ها خواسته بود که در دمشق اَملاک بخرند و دستوری صادر کرده بود که مطابق با آن، فروش اسلحه به غیرمسلمانان جایز است.

قاضی القضاة شهر، مانند خطیب شهر، توسّط سلطان تعیین و تنصیص می‌شد، با این همه، قاضی از خطیب، مقامی بالاتر بود و به سبب مسولیتی که بر عهده داشت و به لطفِ گستردگیِ حوزهٔ اقتدارش، مُعتَمَدِ شخص سلطان بود. وظیفهٔ سنگینِ قضاوت بر دوش وی قرار داشت و در نتیجه می‌بایست در حُسن انجام امور شرعی در بِلادُ الشّام بکوشد، به عبارت دیگر نظارت بر مناطق وسیعی از قنسرین در اقصی شمال گرفته تا

---

۵. از صلاح‌الدین تا مغول، ص۷-۶.

۶. بنگرید به *Sivan: L'Islam et la croisade* ص ۱۳۰-۵۸.

العریش در جنوب بر عهدهٔ وی بود. باید به خاطر داشت که مقدّم بر اِصلاحِ ساختار حکومت به سال ۶۶۴ق توسط بَیْبَرس[۷]، همواره قاضیِ اعلای شهر از مکتب شافعیه انتخاب می‌شد که مذهب بسیاری از مردم در این بخش از جهان اسلام بود.[۸] قاضی‌ها و خطیب‌های شهر مانند هم، از بیوتات یا اَشرافِ دمشق انتخاب می‌شدند، و در جمیع موارد در زیِ علماء بودند، و چنانکه ابن جُبیر در کتاب الرحله به ما می‌گوید، مردانی بودند که خود را به اسامی حیرت‌انگیزی مسمّی می‌کردند و البسهٔ فاخر می‌پوشیدند. «می‌گفتند فلانی قطب‌الدین، شمس الایمان، قمر الکامل الایمان، نجم‌الدین است.... و این فهرست نام‌های خاصّ و فنّی پایانی نداشت و همه‌گونه اَبزار و اَدوات را در اختیار داشتند، بالاخص در میان فقهاء، هر آنچه را از شاهان و امیرانِ حکمت و کاملان امامت توقّع دارید، می‌یابید... حدّی برای این عناوین نتوان یافت. هر یک از اینان به وسیله‌ای راهی به سلطان می‌جوید و مناصب و عناوینی برای خویش می‌تراشد و خود را واجد اهمیتِ موفور نشان می‌دهد.»[۹] فارغ از اینکه چنین بوده یا نبوده، این نکته محرز است که علمای مذهبی مناصب اصلی و کلیدی را در اختیار داشتند، در مدارس درس می‌دادند و گروهی از طُلّابِ فقه و حدیث را گرد خویش جمع می‌کردند. آنان ظاهراً و شاید هم واقعاً می‌خواستند که خود را حامیِ اسلام در قلب جامعه نشان دهند و به صدور فتوا دست می‌یازیدند و امیران و ارباب سیاست را اندرز می‌دادند و توقع داشتند که پندشان گوش دهند؛ دست‌کم این است که با حزم و احتیاط، آنان را تهدید می‌کردند. به همان گونه که می‌بینیم الملک العادل مُکوس یا مالیات محلی را بر فقهاء کاهش داد تا در عوض، اینان بر سیاست‌های وی در قبالِ فرانک‌ها کمتر اعتراض کنند؛ و یا در سال ۶۲۸ق الملک الاشرف به خواهش عزّالدین سلمی و تقی‌الدین ابن صَلاح فرمان حبس شیخ علی الحریری را صادر کرد که بر وی شوریدند و او را به اِرتداد متّهم داشتند و عاقبت تبعیدش کردند.

---

۷. Baybars ضبط این نام به شکل بیبرس در تاریخ هست بنگرید به عباس اقبال آشتیانی: تاریخ مغول، امیر کبیر، ۱۳۶۵ش چ۶ ص۱۹۸ و ۲۰۸ و غیره. م

۸- برای قاضی اعلای سوریه بنگرید به پوژه، Aspects de la vie religieuse da Damas، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۱۵.

۹. رحله، ص ۳۴۴.

حقیقت این است که در خلال این دوران پر اُفت و خیز، فقهاء یا علمای مذهبی نیز دوران سختی را پیش چشم داشتند. بسیاری از شرق و غرب به نزدشان می‌آمدند و افکار تند و تیز خود را در حضور ایشان عرضه می‌داشتند، همین کسان که به بِلادُ الشّام کوچیده بودند، شروع به بسطِ تعالیمِ نوینِ خویش می‌کردند و اذهان مردم را تغییر می‌دادند و ذهن آنان را بر هم می‌زدند. در حوالی سال ۵۸۷/۱۱۹۱ علماء فرمان قتل سهروردی را در حلب صادر کردند، او متهم بود که تعالیم نوینی را رواج می‌دهد که بر طبق آنها افلاطون و زردشت و ابن سینا، دوشادوشِ ابو یزید بسطامی و ذوالنّون مصری و حلّاج، مُروِّجِ حقیقت بودند. خطر مزبور با شروع قرن هفتم محسوس‌تر و خطیرتر نیز شد، زیرا شماری از مهاجران از اندلس و مغرب به این سو در آمدند. ابن عربی تنها کسی نیست که قلبش در دمشق آرامش یافت: البته بودند مردمانی که از مغرب می‌آمدند و علاقه‌مند به سکونت در سوریه و مصر بودند و بیشتر در دمشق سکنی گزیدند. البته در اینجا نیز درست مانند شهر قاهره، مورد استقبال قرار گرفتند. «مهاجران و آوارگان در این شهر بسیار بودند بالاخصّ مردان دین بیشتر پذیرفته می‌شدند زیرا قرآن می‌دانستند و یا آنکه در دل، خواهان فراگرفتن آن بودند. منزلتی که اینان در شهر یافتند، بسی حیرت‌زاست. بی شک در هر شهری از بلاد شرق به همین نحو، محل توجه و احترام بودند؛ اما اعتنایی که در این شهر و در این مناطق به ایشان مبذول می‌شد، بیش از هر جای دیگر بود و آنان معزّزتر و بلکه مقبول‌تر بودند.»[۱۰] این روایتی است که ابن جُبیر در حوالی سال ۵۸۰/۱۱۸۴ نوشته است، یعنی زمانی که صلاح‌الدین حکومت می‌کرد؛ ظاهراً تحت حکومت جانشینان وی، نباید در این رویه تغییری روی داده باشد. مردم از مغرب می‌آمدند و در زوایا و حجره‌های مساجد و خانقاه‌ها بیتوته می‌کردند اما نه فقط در خانقاه و مدرسه. همانقسم که لویی پوژه به خوبی نشان داده است[۱۱] تنها اینگونه مکان‌ها نبود که مهاجرانی که از مغرب می‌آمدند، بدانجا روی می‌آوردند، اینان هرگز مناطق و جایهای خاصّی برای اقامت خویش بر نگزیدند و جامعه‌ای خاصّ برای خود ترتیب ندادند و از بومیان کناره نگرفتند.

---

۱۰. همان، ص ۳۳۲.

۱۱. لویی پوژه، *Maghrebins a Damas au* شمارهٔ ۷ و ۸ از سلسلهٔ ۲۸ سال ۱۹۷۵.

مورخان و نویسندگانِ کتابهای وفیات با اعتماد به سنّت خویش به ثبت اسامیِ آن طایفه‌ای از خارجیان پرداختند که خود را در برخی زمینه‌های متمایز ساختند. برای نمونه، ابن مالک، نحوی معروف که الفیهٔ خود را در دمشق نوشت در سال ۶۷۲/۱۲۷۳ وفات یافت، بنو برزال[۱۲] که از اشبیلیه آمدند نام خویش را در علم حدیث به یادگار گذاشتند، و بنو زواوی[۱۳] که از بجایه بودند و دو تن از ایشان قاضیان بزرگ مالکیْ‌مذهب در شهر دمشق شدند، و چنانکه اندکی بعد ملاحظه خواهیم کرد، ابن عربی روابط نزدیکی با اعضاء گوناگونِ این دو خاندان بزرگ داشت. البته در این شهر نفوس بسیاری دیده می‌شدند که به قصد حجّ سفر می‌کردند و از اینجا به مکه می‌شتافتند و جای خاصی در تذکره‌ها به خود اختصاص دادند و باعث بروزِ بحث‌های گوناگون شدند. منظور گروهی از اتحادیون یا مروّجان عقیدهٔ وحدت است که گاهی نیز تحت عنوان اصحاب الحلول نامیده می‌شدند و به ترویج مرام حلول می‌پرداختند. این روشی سهل الوصول ولی رایج و مرسوم در میان نویسندگان مسلمان از قرون وسطی تا عصر حاضر است که در طبقاتِ اهل تصوّف، کسانی را که باعث بحث و جدل می‌شوند، به این نام تسمیه سازند: نه تصوّف غزالی و نه تصوّف شهاب‌الدین سهروردی که مردانی نیک نام و میانه‌رو در دل جامعه به شمار می‌آیند، بلکه بیشتر، رجالی نظیر حلاج وابن عربی و ابن سبعین منظور نظر هستند که به رغم تفاوت‌های چشمگیری که در تعالیم ایشان به وفور به چشم می‌خورد، جملگی را به شهود حقّ در خلق، یا شهودِ وجه اللّه در صورت انسانی، در یک ردیف قرار می‌دهند. اگرچه فهرست نام این مُرتدّان و مُلحدان توسط کسانی نظیر قطب الدین القَسطلانی و ابن تَیمیه و سَخاوی و ابن خَلدون کامل‌تر شد، (تنها معدودی از مشاهیر اینان یاد شد) امّا می‌تواند نمایشی معدود از نفوس بی‌شمار می‌باشد که جملگی موافقند که افراد زیر، نفوسی زشت‌کردار یا کفرگو هستند[۱۴]: حلاج که اغلب در رأس این فهرست است،

---

۱۲. *Aspects dela vie religieusr e Damas* ج ۱، ص۴۴ و ۱۰۶ و ۵۰۳ و غیره.

۱۳. همان، ج ۱، ص۱۰۷تا ۱۱۰.

۱۴. بنگرید به لویی ماسینیون، مصائب، ج ۲، ص۳۱۵–۳۰۸.

ابن عربی، ابن الفارض، ابن سبعین، شوشتری، تِلِمسانی، ابن سودَکین و قونوی و غیرهم. این فهرستی است که سخاوی به دست می‌دهد و می‌تواند کامل تلقی شود[۱۵] زیرا ما می‌توانیم در آن فهرست، اسامی بسیاری از تابعان و شاگردان ابن عربی را در شرق، بخصوص در دمشق بیابیم. چنین فهرستی را ابن خلدون نیز تهیه کرده است[۱۶] و از دقت بیشتری بر خوردار است، اما افزون بر این، تفاوت‌های ظریفی با قبلی دارد. ابن خلدون مؤلّف کتاب مقدمه، توانست میان مرتدانی که «رجال وحدت وجود» هستند با افرادی که «رجال وحدت مطلق»اند، تمایز نَهَد، به عبارت ساده‌تر، میان مکتب ابن عربی و مکتب ابن سبعین تفاوت گذاشت، تفاوتی که از چشم بسیار مخفی مانده بود.

در میان این اتّحادیون یا حامیان اتّحاد که از مغرب در طی این قرن به دمشق در آمدند، تهمت سحر و جادوگری قبل از همه به افرادی نظیر ابن عربی، عفیف‌الدین تلمسانی (۱۲۶۱/۶۹۰ وفات) و ابن هود (۱۲۹۹/۶۹۹ وفات) زده شد که این دو فرد اخیرالذکر، پیروان بدنامِ مکتب ابن سبعین بودند[۱۷]، و البته باید از شیخ ابوالحسن الحَرّالی (۱۲۴۰/۶۳۸ وفات) در این زمره یاد کرد. قُبرینی که شرح حال مفصّلی از الحَرّالی و مُقرّی نوشته است[۱۸]، فرصتی به دست نداده است که وی را اینگونه لحاظ کنیم یا آنکه گرایش خاصی در تصوّف وی یا مشایخ وی بیابیم که این بدان معناست که باید منتظر باشیم تا برخی ارباب همّت و شجاعت بکوشند و آثار وی را به تصحیح انتقادی منتشر سازند تا بتوانیم بیشتر و بهتر، در خصوص وی و مکتب فکری وی و سوابق اندیشهٔ وی، مطلب بیاموزیم.[۱۹] از سوی دیگر به خوبی روشن و معلوم است که

---

۱۵. سخاوی، القول المنیب، برلین، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۲۸۴۹ بخش ۷۹۰ ورق ۲۷ تا ۳۶ب.

۱۶. ابن خلدون، شفاء السائل، به اهتمام خلیفه، بیروت، ۱۹۵۹م، ص ۲-۵۱.

۱۷. ما بعدها به عفیف‌الدین رجوع خواهیم کرد که ابن عربی را در دمشق دید. از آنجا که ابن هود به سال ۶۳۳ به دنیا آمده یعنی ۵ سال قبل از مرگ ابن عربی، غیرممکن است وی را دیده باشد.

۱۸. عنوان، ۱۵۷-۱۴۵ و نفحه ج ۲، ص ۱۸۹-۱۸۷ و بنگرید به درمنگهم، *Vie des saints musulmans* ص ۲۸۸-۲۷۷ و نیز پوژه، Aspects de la vie religiuse a Damas، ج ۱، ص ۲۵۸.

۱۹. پل نویا، اثر او را به نام الحکم به فرانسه ترجمه کرده است در کتاب Ibn Ata Allah et la

←

تفسیر وی بر قرآن باعث ناخرسندیِ فقیهِ معروف عزّالدین سُلمی شد و او را بر ضدّ خود شوراند و منجر به تبعیدش در سال ۶۳۲ق شد. به نظر می‌رسد این تنها دلیلی است که باعث شده است تا سخاوی در فهرست مزبور وی را در زمرهٔ اتحادیون ثبت کند. اما جملهٔ اینها به کنار، اما بسی مهم است بر این نکته تأکید نماییم که بر خلاف الحرالی، ابن عربی در دمشق هرگز متحمّل آزار و اذیت فقهاء نگشت بلکه بر عکس، به خوبی می‌دانیم که به حُسنِ روابط با شماری از مشاهیر دمشق معروف بود، بخصوص با برخی از مشهورترین فقهاءِ نامدار و صاحب‌منصبِ شهر. در میان کسانی که به وی حدیث آموختند و اجازهٔ روایت بدو دادند[۲۰]، می‌توانیم قاضی اعظم عبدالصَّمد الحَرستانی[۲۱] (۶۱۴/۱۲۱۷ وفات) را بیابیم که همانقسم که خود ابن عربی در آغاز محاضرةالابرار[۲۲] به ما می‌گوید، اجازهٔ روایتِ صحیحِ مُسلم را در جامع اموی به وی داد و اجازهٔ عامّه را نیز از وی گرفت. و نیز ابن عربی با قاضی شمس‌الدین خویّ (۶۳۷/۱۲۳۹ وفات) انس و الفت داشت و در یک مکاشفه به وی خبر داد که به زودی به منصب قاضی الاَعلی خواهد رسید[۲۳]؛ خویّ در حقیقت در دو دوره به منصب قاضی القضات رسید، اوّل در خلال سال‌های ۶۲۹ق تا ۶۲۳ق و بار دوم از سال ۶۳۵ق تا موقع مرگش به سال ۶۳۷ق.[۲۴] روایاتی از نویسندگان متأخّرتر در اختیار داریم که نشان می‌دهد خویّ، ابن عربی را به مثابهٔ یک خادم خدمت می‌کرد (کان یخدمه خدمة العبد)[۲۵] و البته نویسندهٔ مناقب ابن عربی[۲۶] حتی بر این می‌افزاید که قاضیِ مزبور، روزانه سی درهم به ابن عربی تقدیم می‌داشت. اما اینکه این روایات تا

---

naissance de la confrerie shadhilite ← ص۵۶ به بعد و نیز سمیناری در خصوص وی در پاریس به سال ۱۰۷۹ تا ۱۹۸۰ بر پا شد.

۲۰. اجازه ص۱۷۵.

۲۱. در خصوص حرستانی بنگرید به تراجم ص۱۰۶، شذرات، ج۵، ص۶۰ و نیز پوژه، *Aspects de la vie religieuse a Damas* ج۱، ص۱۴۰-۱۳۸.

۲۲. محاضرةالابرار ج۲، ص۸.

۲۳. فتوحات ج۳، ص۵۰۸.

۲۴. در خصوص شمس‌الدین خویّ بنگرید به تراجم ص۱۴۸-۱۰۸ و ۱۵۴ و ۱۶۹ و وفیات، ج۶، ص۳۷۵ و پوژه *Aspects de la vie religiuse a Damas* ج۱، ص و ۱۳۷ و ۸۰ و ۱۶۸.

۲۵. بنگرید به نفحه ج۲، ص۱۷۹ و شعرانی، الیواقیت و الجواهر، قاهره، ۱۳۶۹ق ص۹.

۲۶. مناقبت ابن عربی، ص۳۰.

چه حدّ معتبر است، بحث دیگری است. همهٔ این نویسندگان یعنی، مُقرّی، شَعرانی، ابن عماد، القاری البغدادی، جملگی به تکرار از یکدیگر پرداختند و گاهی حتی عین کلمات هم را به کار بُردند و اگر ما به اصل مآخذی که اینان داشتند، اعتناء کنیم باید رو به عقب نهیم تا به فیروزآبادی صاحب کتاب مهمّ «محیط» رسیم که در یمن به سال ۸۱۷/۱۴۱۴ درگذشت. در عین حال، باید توجه داشت که فیروزآبادی نخستین کسی است به نقل بسیاری از جزئیات اخبار دربارهٔ شرح احوال ابن عربی و بالاخص نحوهٔ معاشرت و معاملت وی با فقهای زمان خویش پرداخته است. در حقیقت جملهٔ نویسندگان مزبور، اساس کار خویش را بر پایهٔ متنِ فتوایی قرار داده‌اند که فیروزآبادی بنا به درخواستِ امیر یمن، الناصر بن احمد ابن الاشرف (۸۲۷/۱۴۲۳ وفات) صادر کرده است.[۲۷] بر طبق گفتهٔ القاری البغدادی که فیروزآبادی، وی را به سال ۷۸۴ق در دهلی دید[۲۸]، امیر یمن به این بهانه، محل ملامت و سرزنش فقهاء و علمای کشور خویش بود که آثار ابن عربی را در کتابخانهٔ خویش جمع کرده است[۲۹] و امیر از وی خواسته بود تا در این خصوص فتوایی صادر کند. فیروزآبادی در این فتوای شهیر و معروف خویش به تعزیز و تکریم ابن عربی در اعلی درجهٔ فصاحت پرداخت و گفتار ابن عربی را حائز ارزش والایی دانست و به ذکر فقهایی از جمله شمس الدین خویّ پرداخت که ابن عربی را به غایت تعزیز و تعظیم داشتند. شوربختانه تابعانِ پرشور مکتب ابن عربی فراموش کردند که مراجعِ اطلاعات وی را معلوم و متمایز دارند و زمانی که می‌بینیم یک قرن از دورهٔ ابن عربی گذشت، با این معضل روبرو شدیم که وثوق و اعتبار جزئیات این اخبار تا چه حدّ است. این تردیدها زمانی موجه‌تر می‌شود که به این حقیقت ناظر باشیم که فیروزآبادی علی‌الظاهر نخستین کسی است که به حادثهٔ خاصّی در زندگی ابن عربی اشاره دارد و همانقسم که خواهیم

---

۲۷. دربارهٔ این امیر یمن بنگرید به شذرات، ج۷، ص۱۷۷.

۲۸. مناقب ابن عربی، ص۶۳ و فیروزآبادی این گزارش را نیز به دست داده است، محیط، ص۷۲-۶۷.

۲۹. احتمالاً به این سبب بود که سخاوی وی را در فهرست اتحادیون یاد کرده است، بنگرید به القول المنیب، نسخهٔ خطی، ص۲۷ب.

دید، نمی‌توان آن را پذیرفت.

همین نویسندگان، یعنی المقری، شعرانی و غیرهم، در نقل خویش از روایت زیر نیز متکی به فیروزآبادی هستند و آن، ازدواج ابن عربی با دختر قاضی اعظم مالکیْ مذهب در شهر دمشق است.[۳۰] در واقع فقط از سال ۶۶۴ق ــ یعنی سال‌ها بعد از مرگ ابن عربی ــ به بعد بود که چهار مذهبِ مالکی و شافعی و غیره توانستند در دربارِ حکومت منصبی داشته باشند. مورّخانی نظیر المقرّی یا فیروزآبادی بنفسه نمی‌توانستند از چنین واقعهٔ معروف و مشهوری بی‌خبر بوده باشند ــ که باعث عکس العمل هایی خاص در میان مشاهیر شد ــ زیرا آنان می‌باید مد نظر خویش می‌داشتند که ابن عربی با دختر مردی ازدواج کرده است که نخستین قاضی اعظم مالکی در دمشق بود: یعنی عبدالسلام الزّواوی (۶۸۱/۱۲۸۲ وفات). عیناً به همین روش، جملهٔ نویسندگان مزبور به دوستی صمیمانهٔ ابن عربی با قاضی بن زکی اشاره دارند که از سال ۶۴۱ق به بعد صاحبِ مناصبِ بلندپایه شد، یعنی بار دیگر سنواتی بعد از مرگ ابن عربی. اما مطلبی که به طور موکّد بر آن یقین داریم این است که شیخ الاکبر در مغرب با یکی از بزرگ‌ترین اعضاء خاندان بنو زواوی یعنی ابو زکریا یحیی (۶۱۱/۱۲۱۴ وفات) دوست صمیمی بود، مردی که آثار وی را می‌خواند و همانقسم که در روح‌القدس می‌نویسد، همراه با وی روزگاری خوب را سپری کرد[۳۱]. به علاوه کاملاً قابل قبول به نظر می‌آید که ابن عربی در دمشق با عبدالسلام معاشرت داشت که در آینده و برای اوّل بار، از میان خاندان بنو زواوی که در سوریه (از سال ۶۱۶ق به بعد) ساکن شدند، به قضاوت رسد.[۳۲] به هر حال در فقدان اطلاعات کافی و بعدی، غیرممکن است که بتوانیم به اثبات یا انکار این مطلب بکوشیم که ابن عربی با دختر این مرد ازدواج کرده است. مطلب دیگری که شایان ذکر است، این است که بر اساس

---

۳۰. نفحه ج ۲، ص ۱۷۹ و یواقیت، ص ۹ و مناقب ابن عربی، ص ۳۰.

۳۱. روح‌القدس، بخش ۴۲ و ص ۱۲۴ و صوفیان اندلسی، ص ۱۳۸-۱۳۷ و نیز فتوحات ج ۲، ص ۲۱ و ۶۳۷ و برای ابوزکریا الزواوری بنگرید به تشوف، بخش ۲۵۶ و ص و ۴۲۸ و عنوان، ۲۱ ص ۱۴۰-۱۳۵.

۳۲. دربارهٔ عبدالسلام الزواوی بنگرید به شذرات، ج ۵، ص ۳۷۴.

همین منابع اخیر، عبدالسلام نیل به منصب قضاوت را مدیون حمایت بی دریغ شیخ الاکبر می‌دانست.[۳۳] بعدها زین الدین عبدالسلام از منصب خویش به سال ۶۷۳ق استعفا کرد، منصبی که با میلِ بسیار پذیرفته بود. آیا در این خصوص می‌توانیم اشاره‌ای از دخالتِ ابن عربی در این ماجرا بیابیم یا آنکه دلیل اصلی، غفلت کامل نویسندگان است که از لحاظ تاریخ فراموش کردند که قضاوتِ نخستین قاضی مالکی در شهر دمشق در چه موقع بوده است؟

بر اساس گفتهٔ دیگری از فیروزآبادی، مشاجرات و مباحثات بسیاری بر پاشد: این ادعا که عزالدین السلام «شیخ اعظم مذهب شافعیه» به یکی از نزدیکان خویش گفته بود که ابن عربی قطب زمان است. با توجه به اینکه این مطلب به مدّت چندین قرن تا به امروز محل بحث فراوان میان موافقان و مخالفان ابن عربی بوده است، باید متونی را جمع آوریم که در پیرامون قضیهٔ عزالدین پیدا شده است. نخستین نکته‌ای که باید معلوم شود، این است که نخستین نویسنده‌ای که به این قضیه در این برهه از زمان اشاره دارد، فیروزآبادی نیست، بلکه عبدالغفار القوصی است که به سال ۷۰۸ق وفات یافت[۳۴] و شاید در اثر آشنایی با شاگردان و تابعان ابن عربی و شیخ عزالدین چنین چیزی گفته باشد. شاید به همین سبب بود که در کتاب خود، وحید[۳۵] نوشت: «گفته‌اند که روزی خادم عزالدین همراه شیخ خویش یعنی عزالدین به مسجد جامع در آمد و به وی عرض کرد، به من قول دادید که قطب زمان را نشانم دهید! شیخ پاسخ گفت: این همان قطب است و با دست خود به ابن عربی اشاره کرد که در جمع شاگردان خویش در مسجد حاضر بود. خادم عرض می‌کند: آیا واقعاً آنچه دربارهٔ وی فرمودید، درست است؟ شیخ می‌فرماید آری او قطب زمان است»[۳۶] زمانی که این حکایت موجز و

---

۳۳. ترک القاضی بنظرتین وقعت علیه من الشیخ، نفحه ج ۲، ص ۱۷۹ و نیز یاقوت، ص ۹.

۳۴. در خصوص جزئیات بیشتر موضوع بنگرید به گریل Gril در Une surce inedite pour l'histoire du tasawwuf قاهره ۱۹۸۰ ص ۴۴۱.

۳۵. وحید، نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ ملی شمارهٔ ۳۵۲۵ بخش ۲۱۷ و مشخصات نسخه را گریل به دست داده است.

۳۶. ما با این گفتهٔ خادم عزالدین چه توانیم کرد؟ آیا فرضی هست که شیخ وی به وی چنین چیزی دربارهٔ ابن عربی نگفته باشد؟

مختصر را با داستان هایی مقایسه می‌کنیم که بعدها در کتب ارباب تذکره می‌یابیم بی‌درنگ معلوم می‌شود که چرا این حکایت تا این وسعت، رواج یافته است. با اعانت الصَّفدی (۷۶۴/۱۳۶۲ وفات) مطلب اندکی روشن می‌گردد: ابن عربی مردی رسوا و بدنام است. در اینجا بسی مهم است که بدانیم صفدی در پی ذهبی رفته است که او نیز از ابن تیمیه گرفته است، مردی که کنایات و انتقادات وی بر ابن عربی معروف است. بر طبق این حکایت از روایتِ دوم، عزالدین اظهار می‌دارد که ابن عربی شیخی بطّال و کذّاب است: «شیخ السوء و الکذاب» که به قدمت عالم و حلالیت امور جنسی جواز می‌دهد.[۳۷] صفدی در عین حال گزارش دیگری به دست می‌دهد که به نقل از عزالدین است، بر طبق این حکایت، ابن عربی با یک جنّ ازدواج کرده است که پیش از هر چیز عادت داشت وی را بزنند!! عاقبت به لطف القاری البغدادی[۳۸] و المقری[۳۹] (که هر دو تن حکایت خویش را از فیروزآبادی گرفته‌اند) و ابن عماد[۴۰] که از مُناوی (۱۰۳۱/۱۶۲۱ وفات) نقل قول می‌کند، سومین روایت معلوم می‌شود. بر طبق این حکایت، عزالدین زمانی که شخصی از مریدانش از زندقهٔ ابن عربی جویا شد، فقط سکوت کرد، اما همین قضیه به خادم وی که از قطب بودن ابن عربی سؤال کرده بود، منتسب شد. فراتر از این تحلیلِ ما، باید افزود سَخاوی ــ که بی شکّ در اهتمام خویش در جامعیت ناکام ماند ــ هر سه روایت این حکایت را یکجا در اثر خود به نام القَولُ المُنِیب[۴۱] به دست می‌دهد و جزئیاتی نیز در خصوص سلسلهٔ روات داستان به صورت زیر اضافه می‌کند: از یک سو، ذهبی ــ ابن تیمیه ــ ابن الدقیق ــ عزالدین سلمی؛ و از سوی دیگر، صفدی ــ ابن سَیِّد الناس ــ ابن دقیق ــ عزالدین. نیازی به ذکر نیست سخاوی همهٔ روایات دیگر را به کناری می‌نهد. اینکه کدام یک از آنها راست و صحیح است و کدامیک نادرست و غلط، البته ممکن نیست بتوان به یک پاسخ قطعی و روشن دست یافت؛ با این وصف، شایان ذکر است شیخ القوصی را نمی‌توان دقیقاً همانی دانست که حامی ابن عربی بوده است، به خصوص اینکه وی در همین کتاب

---

۳۷. وافی ج ۴، ص ۱۷۴.
۳۸. مناقب ابن عربی، ص ۲۸-۲۷.
۳۹. نفحه ج ۲، ص ۱۷۸.
۴۰. شذرات ج ۵، ص ۱۹۲.
۴۱. القول المنیب، نسخهٔ خطی، ۴۰-۳۸ب.

وحید، نکته‌های تند و سخیفی در وصف عفیف‌الدین تلمسانی اظهار می‌دارد. معهذا درک این مطلب بسیار مهم است که سبب آنکه این نویسندگان مدلّل یا غیرمدلّل بر وِثاقتِ این روایت تکیه کردند، این بود که عزالدین سلمی در میان علماء بسیار محترم بود. او کسی است که ماسینیون وی را «اَشرف و اَندر فقیه شافعی» می‌نامد[۴۲]، او تجسّم کامل فقیهی دلسوز و صادق و استوار در امر سنّت است. چنان که پیشتر مذکور افتاد، وی ابایی نداشت در مقابل سلطان وقت بایستد و او را به سببِ تَبانی با مسیحیان نکوهش کند و حتی به تبعید و طرد و حبس آنانی فتوی دهد که به نظر وی برای شریعت و سنّت خطرآفرین بودند. در زمانی که به منصب قضاوت شهر رسید، وسیلهٔ بر پایی شورش‌های ضد مسیحی در شهر فسطاط شد به این سبب که صلیبیون و معبدیون یا تمپلرها به سال ۱۲۴۲/۶۴۰ به نابلس تجاوز کردند.[۴۳]

قبل از آنکه از حدیث عزالدین بگذریم و وی را پشت سر نهیم، می‌سزد لختی به آثار خود ابن عربی پردازیم که در پاره‌ای نکات به وی اشاره دارد. باید صاف و صادق گفت که فقرهٔ به شرحِ زیر آمده، هرگز نوری روشن بر روایات فوق‌الذکر نمی‌افکند زیرا مطلب زیر، در طی یک واقعه آمده است که در «ارض الخیال» روی داده است. مطلب از این قرار است که ابن عربی در دیوان خویش باز می‌گوید: «روزی در ضمن واقعه‌ای عزالدین بن عبدالسلام همان فقیه شافعی مشهور را دیدم که در جایگاهی شبیه مدرسه درس می‌گفت و مردم را آداب دین می‌آموخت. نزدش نشستم. بعد از اندکی شخصی را دیدم که به سویش آمد و از وی دربارهٔ کرم الهی پرسید. او نیز بیت شعری در وصف کرم خداوند به عموم بندگانش سرود. به وی گفتم من نیز در این باره پیش از این، بیتی از قصیده‌ای گفتم؛ اما هرچه کردم که بیت یادم آید، نشد و در آن لحظه آن را به خاطر نیاوردم. به وی گفتم اما خداوند در این لحظه بر زبانم در این معنا شعری روان ساخته است که اگر اجازت دهی، بخوانم. به من گفت: باز گو! و خنده‌ای کرد. خداوند با این ابیات زبانم را باز گشود، ابیاتی که پیش از این نشنیده بودم.... وی با لبخند به سخنم

---

۴۲. *Opera Minorci* ج۳، ص۲۷۲ برای عزالدین نیز بنگرید به تراجم، ص۲۱۶ و شذرات ج۵، ص۳۰۱.

۴۳. بنگرید به Sivam در *L'Islamet da croisade* ص ۱۵۱.

گوش فرا داد. در همین موقع قاضی شمس‌الدین شیرازی[۴۴] از آنجا می‌گذشت. زمانی که مرا دید، ایستاد و در ابتدا کنار عزالدین نشست؛ اما بعد نزد من آمد و گفت می‌خواهم دهانت ببوسم. مرا محکم در بغل گرفت و من دهانش بوسیدم. عزالدین از من پرسید: این چه معنی داشت؟ به وی گفتم، من در واقعه هستم و او از من خواست که دهانش ببوسم و من اجابتش کردم؛ البته سوای این، وی شخصی است که به من حُسن عقیدت دارد. به او خبر رسیده است که گناهکار است و عاصی، و می‌داند که پایان عمرش نیز فرا رسیده است.»[۴۵]

فارغ از آنکه آیا این کسان موافقان یا مخالفان مکتب ابن عربی بودند یا خیر، و نیز فارغ از آنکه اینان معاصران ابن عربی بودند و یا اندکی بعدتر می‌زیستند، و آثار خویش را بنوشتند، حدّاقلّ این است که تمامشان در این نکته توافق دارند که خاندان قدرتمند بنو زکیّ از جمله دوستان بسیار خوب وی بودند و از جمله حامیان وی به شمار می‌رفتند. بی تردید در اینجا این امر از جمله عواملی بوده است که سبب شد شیخ الاکبر ترغیب گردد و در دمشق بماند (به جای آنکه به حلب رود و نزد شاگردش ابن سودَکین اقامت کند) و نیز همین عامل، وی را قادر ساخت تا تعالیم خود را در کمالِ طمأنینه و آرامش و به طور کامل، بسط و تفصیل و ترویج دهد، بی آنکه از مراجعِ دینی و علماء و فقهاء در اندیشه باشد. بنو زکیّ بیشتر به منصبِ قضاوت مشغول بودند و تردیدی نیست که هفت تن از این خاندان در فاصلهٔ قرن ششم و هفتم هجری به قضاوت منصوب شدند.[۴۶] ما دقیقاً نمی‌دانیم شروع آشنایی ابن عربی با این خاندان از

---

۴۴. دربارهٔ شمس‌الدین شیرازی که در سال ۶۳۱ قاضی بود و به سال ۶۳۶ وفات یافت بنگرید به تراجم، ص ۱۶۶.

۴۵. دیوان، ص ۲۵۶ (مترجم فارسی از روی متن دیوانی که در اختیار داشت بخشی از این ماجرا را یافت: رایت فی الواقعة عزالدین بن عبدالسلام الفقیه الشافعی و هو علی مصطبة کالمدرسة یعلم الناس المذهب فقعدت الی جانبه فرایت انسانا قد اتی الیه یساله عن کرم اللّه تعالی، فکان ینشده بیتا فی عموم کرم اللّه بعباده، فکنت اقول له ان لی فی هذا المعنی بیتا من قصیدة فکلما جهدت ان اتذکره لم اتذکره فی ذلک الوقت فکنت اقول له ان اللّه تعالی قد اجری علی لسانی فی هذا الوقت فی هذا المعنی ما اقول له فقال لی قل! و هو یتبسم فینطقنی اللّه تعالی بابیات لم تطرق سمعی قبل ذلک«دیوان، ص۲۶۷ قصیدهٔ ۴۰۳» بقیهٔ حکایت در این نسخهٔ طبعی نیامده بود.م)

۴۶. برای بنو زکیّ بنگرید به پوژه، *Aspects de la vie religiuse* ج ۱، ص ۲۴ و ۴۴ و ۷۲ و غیره.

چه زمان بوده است، اما یقین است که وی با زکی‌الدین طاهر بن زکیّ (۶۱۷/۱۲۲۰ وفات) آشنایی داشت، او دو بار به منصب قضاوت رسید، نخست از سال ۵۹۸ق تا ۶۱۲ق و دیگر بار از سال ۶۱۴ق تا ۶۱۶ق.[۴۷] این قاضی بدفرجام به سال ۶۱۷ق بعد از آنکه به جرم پناه دادن به شیخ عَتیق اللوراقی[۴۸]، از جانب سلطان المعظّم متحمل ایذاء و آزار فراوان شد، درگذشت و ابن عربی به ما می‌گوید که وی را در دمشق دیده بود[۴۹]، دیداری که می‌باید در حوالی سال ۶۱۶ق یا در ابتدای سال ۶۱۷ق رخ داده باشد، یعنی سالی که شیخ عتیق فوت شد. نکتهٔ حائز اهمیت دیگر این است که برادر زکی‌الدین، یعنی محیی‌الدین به حمایت دیگر محیی‌الدین، یک صوفی از بلاد اندلس، یعنی ابن عربی برخاست. پیش از آنکه به بیان رابطهٔ صمیمانهٔ شیخ الاکبر با محیی‌الدین زکی (۶۶۸/۱۲۷۰ وفات) پردازیم، شایان ذکر است که نام این رَجُلِ معروف با یکی از غم‌بارترین حوادث در تاریخ دمشق عجین شده است. در زمان حملهٔ مغول به سال ۶۵۸/۱۲۶۰، او به همراه قاضی صدرالدین بن سنی‌الدوله انتخاب شدند تا نزد هلاکو روند و از وی برای اهالی شهر امان جویند، هلاکو بی درنگ وی را به منصب قضاوت کل منطقه، از قنسرین تا العریش برگماشت.[۵۰] ابو شامه به صراحت روش وی را در طی این دوران پُر حادثه به بادِ انتقاد می‌کشد و وی را به این سبب سرزنش می‌کند که کوشید جمیع مکاتب و مدارس منطقه را به اختیار خویش در آورد. «در این زمان قاضی (ابن زکی) سعی کرد تا جمیعِ مناصب را برای خود و فرزندان و دوستانش در اختیار گیرد. او نظارت بر مدارس را یا به خود و یا به متعلّقان خویش سپرد، مدارسی نظیر عزراویه، سلطانیه، فلکیه، رکنیه، قیمریه، کلّسه که به نام شمس‌الدین الکردی بود، وی حتی مدرسهٔ صالحیه را از آن خویش کرد و ریاست آن را به عمادالدین سپرد... او جمیع این کارها را کرد، زمانی که همگان به خوبی

---

۴۷. تراجم، ۱۱۸ و پوژه، *Aspects de la vie religiuse a Damas* ج ۱، ص ۱۳۱–۱۳۰.

۴۸. برای شیخ عتیق بنگرید به صفی‌الدین، رساله، ص ۱۲۳–۱۱۸.

۴۹. درّةالفاخره، صوفیان اندلسی، ص ۱۶۰.

۵۰. برای محیی‌الدین بن زکی بنگرید به پوژه، *Aspects de la vie religiuse a Damas* ج ۱، ص ۳۴۰.

می‌دانستند که وی رو در روی فقهاء ایستاد، فقهایی که در دو مدرسه‌ای تعلیم می‌دادند که وی پیش از این تصاحب کرده بود: عزیزیه و تقویه. او به یکی از فرزندان خویش عیسی ریاست خانقاه‌های صوفیان را تفویض کرد و برادر خود را نیز در این مهمّ معاون وی ساخت.»[۵۱] مذکور خواهد افتاد که در این زمان، محیی‌الدین بن زکی، برادر کوچکتر را به حمایت از ابن عربی بر گماشت. اما آنچه ابو شامه هرگز نمی‌گوید این است که ابن زکی افزون بر اینها، مظنون به طرفداری از شیعیان نیز بود. چند نویسنده بر اساس دو بیتی که وی نوشت، مؤکّداً گفتند که «وی علیّ را بر عثمان ترجیح می‌نهاد.»[۵۲] گر چه همانقسم که ابن عماد خاطرنشان می‌کند وی مدّعی بود که از اَعقاب عثمان نیز هست.[۵۳] در این مقطع، تلاشی شگرف صورت گرفت تا این رسوایی مسلّم شود کهِ ابن عربی و سوابقِ شیعی‌گریِ محیی‌الدین بن زکی به هم مربوط است، خصوصاً که این دو، دوستان صمیمی هم بودند. این دقیقاً همان بود که یونینی انجام داد، وقتی که نوشت «در این مورد، وی با شیخ محیی‌الدین ابن عربی موافق بود.»[۵۴] اما همانطور که پیش از این دیدیم، نوشته‌های خود ابن عربی که معتمدترین اَسناد و منابع در این خصوص است، هر گونه پیش فرضی را در تشیّع و تمایلات شیعی‌گریِ وی منتفی می‌سازد.

به ارتباط ابن عربی با خاندان بنو زکی، بسیاری از نویسندگان اشاره کرده‌اند. نیازی نیست تا برای این گونه اطّلاعات به فیروزآبادی اعتماد شود که بر طبق آن ابن عربی در گورستان آنان دفن شد: قبل از وی، ابو شامه جزئیات ماجرا راکه خود به هنگام تدفین ابن عربی حاضر بود، به دست می‌دهد.[۵۵] یونینی (۷۲۶/۱۳۲۶ وفات) حتی تأکید می‌نماید ابن عربی در منزل قاضی محیی‌الدین بن زکی وفات یافت (یعنی در همان اوقاتی که وی منصب قضاوت را در اختیار نداشت) و اینکه این همو بود که با

---

۵۱. تراجم، ص۲۰۶-۲۰۵.
۵۲. ابن کثیر، البدایه، ج۸، ص۲۵۸ و شذرات ج۲، ص۳۲۸-۳۲۷.
۵۳. بنگرید به شذرات، همان. در مورد این مدعای بنو زکی که اعقاب خلیفه سوم عثمان هستند، بنگرید به تراجم، ۳۱.
۵۴. بدایه، ج۸، ص۲۵۸.
۵۵. تراجم، ص۱۷۰.

یاری دو تن از رجال معتمَد، به تغسیل و تکفین جسد میّت پرداختند.[۵۶] المقرّی اطلاعات بعدی را افزون می‌کند (بی آنکه منابع خود را ذکر نماید) که محیی بن زکی هر روزه سی درهم به ابن عربی صدقه می‌داد[۵۷] که دقیقاً همان مبلغی است که بر طبق گفتهٔ القاری البغدادی، قاضی خویّ به ابن عربی صدقه می‌داد. و عاقبت، پسر امیر عبدالقادر در تحفة الزائر[۵۸] می‌گوید، ابن عربی با دختری از خانوادهٔ بنو زکی نیز تزویج کرد. جدّاً غیرممکن است که بتوان بر این دست اخبار اعتماد کرد، اخباری که نویسندگان متاخرتر به دست می‌دهند، اما باید دو عامل مهمّ را ذکر کرد که جملهٔ منابعِ مرجوعِ ما، علی الظاهر از آن بی خبر بودند. نخست اینکه سه دلیلِ مُبرهَن هست که ابن زکی خواسته بود تا فصولی چند از فتوحات مکیه را در دمشق به سال ۶۳۳ق مطالعه نماید[۵۹]. دوم آنکه فقرات گوناگونی در نفحات الهیه[۶۰] هست که گواهند بر این حقیقت که ابن زکی بعد از وفات ابن عربی، به رابطهٔ نزدیک خود با تابعانِ ابن عربی، یعنی حلقهٔ «اکبریه»، خصوصاً با دو تن از فرزندان شیخ و نیز فرزندخواندهٔ وی، قونوی ادامه داد.

در عین حال از رابطهٔ ابن عربی با علماء و فقهاء دمشق به خوبی خبر داریم که باید آن را کامل کرد و گفت که وی با دیگر فقیه مشهور دمشق معاشرت داشت: زین الدین یوسف الکردی[۶۱] (۶۴۳/۱۲۴۵ وفات) که بر اساس گفتهٔ ابن عربی یکی از معدود رجالی بود که به سنّت حسنهٔ اقامهٔ دو رکعت نماز قبل از نماز مغرب قائم بود.[۶۲] خلاصه، اگر حتی شواهد نویسندگانی نظیر فیروزآبادی و یا القاری البغدادی را که عشقی بی حد و مرز و احترامی زائدالوصف به ابن عربی تقدیم می‌داشتند، بگذریم،

---

۵۶. بنگرید به وافی، ج ۴، ص ۱۷۵ و فوات، ج ۳، ص ۴۳۶.

۵۷. نفحه ج ۲، ۱۶۶.

۵۸. تحفة‌الزائر، دمشق، ۱۹۶۳م، ص ۵۹۷.

۵۹. مؤلفات، ص ۱۳۵ سماع ۴۹ و ۵۰ و ۵۱ و ۵۳ که در اینجا به اسم کامل وی اشاره می‌شود: یحیی بن محمّد بن علی القرشی که همراه با اسم یکی از فرزندانش به نام موسی قرین است.

۶۰. قونوی، نفحات الهیه، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی، ۱۳۵۴ ص ۱۱۱-۱۱۰ و ۱۱۳ و ۱۱۴ و ۱۱۵ و ۱۲۰-۱۱۸.

۶۱. برای جزئیات بیشتر دربارهٔ وی بنگرید به تراجم، ص ۱۷۷.

۶۲. فتوحات ج ۱، ص ۴۲۹.

باید نتیجه گیریم که اینان به تحریفِ تاریخ دست یازیدند و تصویری ارائه دادند که مطابقِ میل خودشان بود. تعالیم و آموزه‌های ابن عربی شاید و نه ضرورتاً برای همهٔ مستمعان و مخاطبان وی، شبیه هم بوده است، اما یقین است مخفی و مکتوم باقی نماند، همانقسم که از شمارهٔ مستمعان وی (که تقریباً بیش از یکصد و پنجاه بودند) معلوم است، این نکته از اجازهٔ سماع‌هایی که میان سال‌های ۶۲۰ق تا ۶۳۸ق صادر شده است، مدلل می‌گردد. و این تعالیم، نه خطیبان و واعظان را سر خشم آورد و نه هتک حرمت از ساحتِ علماء و فقهاء کرد، فقهاء و علمایی که شیخ الاکبر را به غایت محترم می‌داشتند. چون به وقایعی که بعد از مرگ وی، به فاصلهٔ کمتر از پنجاه سال رخ داد، می‌اندیشیم، یعنی به جدال و نبردی سهمگین نظر می‌افکنیم که بر ضدّ وی و تعالیمش و آثارش و حامیانش بر پا شد و قائدانِ این مخالفت‌ها افرادی نظیر ابن تَیمیه و قطب‌الدین قسطلانی بودند، خواه و ناخواه، به این نتیجه می‌رسیم که ابن عربی در طول حیات خویش یعنی تا زمانی که زنده بود، بیش از آنکه دیگران تصوّر کنند، شیوهٔ حیات و فضائل زندگیش، مطابق با رسوم سنت و شریعت بود.

از سوی دیگر، در خصوص ارتباط ابن عربی با محافل صوفیان در دمشق، نسبتاً اخبارِ موثّقی در اختیار داریم. برای نمونه آیا ابن عربی شیخ الحَرّالی را می‌شناخت؟ و آیا نحوهٔ ارتباط وی با الحرّالی و شیوهٔ رفتارش با وی چه بود، زمانی که شهرهٔ شهر شد و به سال ۶۲۸ق محبوس گشت. در حال حاضر و در این مقام از تحقیق و پژوهش، نمی‌توان پاسخی صریح و روشن به این پرسش‌ها داد. با این وصف می‌دانیم که وی عفیف‌الدین تلمسانی را در طی ملاقاتی در دمشق به سال ۶۳۴ق دید. یکی از اهالی تِلِمسان[۶۳] به نام عفیف‌الدین، زمانی که مردی جوان بود به سوی شرق شتافت و به آناطولی سفر کرد و در اینجا بود که می‌گویند چهل خلوت و اعتکاف داشت.[۶۴] در

---

۶۳. کومی الاصل بر طبق اعلام خیرالدین زرکلی، (اعلام چپ ۶، ۱۹۸۴م، ج ۳، ص ۱۳۰) و نه کوفی از آن حیث که بسیاری از نویسندگان اینگونه ثبت کردند. دربارهٔ زندگی عفیف‌الدین بنگرید به وافی، ج۱۵، ص۴۱۳-۴۰۸ و ابن سقایه: تالی الوفیات، ویرایش Sublet در دمشق، ۱۹۷۴م، شمارهٔ ۱۲۲ ص۱۰۶-۱۰۵، شذرات ج۵، ص۴۱۳-۴۱۲ و پل نویا، *Une cible d'ibn Taymiyya: de moniste al-Tillimsani* ۱۹۷۸م، ج ۳۰، ص۱۲۷ به بعد.

۶۴. وافی، ج۱۵، ص۴۰۸.

اینجا وی صدرالدین قونوی را دید و به شاگردی وی در آمد[۶۵] و این قونوی بود که به سال ۶۳۴ق وی را به دمشق برد تا به دیدار شیخ الاکبر نایل آید، چنانکه از سماع دوازدهم فتوحات معلوم است و در این سماع اسم هر دو تن آمده است. و نیز به واسطهٔ قونوی و از طریق او بود که چندین سال بعد، وی با ابن سبعین در مصر آشنا شد. «زمانی که شیخِ تلمسانی، همراه قونوی به رسالت مصر رفت، تلمسانی در آنجا ابن سبعین را دید که تازه از مغرب آمده بود. تلمسانی همراه شیخ خود بود. از ابن سبعین پرسیدند که قونوی را چگونه یافتی؟ گفت، ایشان یکی از محقّقان هستند اما مردی جوان همراه اوست که از وی داناتر است!»[۶۶] این ملاقات حوالی سال‌های ۶۴۸ق ــ یعنی تاریخ ورود ابن سبعین به مصر ــ تا ۶۵۲ق ــ زمانی است که وی برای حج عزم مکه کرد ــ رخ داده است. ملاقات با ابن سبعین پیامدهایی داشت و نویسندگان بسیاری گفتند که تلمسانی فرزندخوانده و بعدها شاگرد و مرید وی شد.[۶۷] عفیف الدین نویسندهٔ شروحی بر فصوص الحکم ابن عربی، مواقف نِفری، منازل السائرین هروی انصاری، و صاحب یک دیوان نیز هست، و او را در سلک اتّحادیون یاد کردند که به همین سبب، علماء و فقهاء، زشت‌ترین تحقیرها را در حقّش روا داشتند: بر اساس گفتهٔ ابن تیمیه «وی در دین مخرّب‌ترین و در هتک ناموس شریعت، نابکارترین بود»[۶۸]؛ و بر طبق گفتهٔ نویسندهٔ دیگری، چونان گوشت خوکان در ظروف زیبای چینی بود که بسیار زشت از او یاد کرده است[۶۹] و منظورش از ظروف چینی همانا ابیات زیبای سرودهٔ تلمسانی بود که همگان، حتی ابن تیمیه به تمجید از آن مجبور شدند.

نیکبختانه می‌دانیم که ابن عربی سابقهٔ آشنایی با سه تن از مُولّهان یا بَهالیل در دمشق داشت: مسعود الحبشی[۷۰] (۶۰۲/۱۲۰۵ وفات) که همانطور که خود ابن عربی در فتوحات به ما اظهار می‌دارد[۷۱]، بهلولی مخصّص به مقام بُهت و حیرت بود؛ یعقوب

۶۵. بنگرید به چیتیک، آخرین وصیت و نصیحت، ص۵۳.

۶۶. شذرات ج۴، ص۴۱۲.

۶۷. القول المنیب، نسخهٔ خطی، ص۹۷.

۶۸. مجموعة الرسائل الکبری، ج۱، ص۱۷۸-۱۷۷.

۶۹. شذرات ج۵، ص۴۱۲.

۷۰. تراجم، ص۵۴.

۷۱. فتوحات ج۱، ص۲۵۰.

الکورانی، مردی غمگین و مولّه و بهلول که وی را در پل سفید، الجسر الابیض دید[۷۲] و علی الکردیِ (۱۲۲۵/۶۲۲ وفات) مشهور که ابو شامه می‌گوید «مردم شهر در حق وی عقاید گوناگونی داشتند برخی او را صاحب کرامات می‌پنداشتند و عدّه‌ای دیگر به انکارش رفتند و بر وی تهمت می‌زدند که هرگز کسی وی را به نماز و روزه و پوشیدن کفش ندیده است.»[۷۳] صفی‌الدین ابن ابی منصور که مردی جوان بود و او را در دمشق دیده بود، می‌گوید «اهالی دمشق را چنان زیرِ نظر داشت که تو گویی امیر خانه‌ای، بر خانهٔ خویش نظر دارد» و اندکی پیشتر می‌رود و با جزئیات مشروحی از ملاقاتی می‌گوید که میان علی الکردی و شیخ سهروردی روی داد.[۷۴] ابن عربی در فتوحات به اختصار از ملاقات خود با این بهلول یاد می‌کند[۷۵] و می‌افزاید که غالباً وی را می‌دید، به علاوه ابن عربی اثری کوتاه و موجز نوشت و در آن به تبویب و تشریح گفته‌های بهالیل پرداخت[۷۶]. عاقبت، ابن عربی در خاتمهٔ جلد دَهم از فتوحات اظهار می‌دارد که در دمشق به ملاقات چهار تن از کسانی نایل شد که پیشتر از این در بِلادِ اَندلس آنها را دیده بود، اگر چه در آن موقع از مکانت و منزلت ایشان بی‌خبر بود و این چهار تن در مقام «رجال الهیبة و الجلال» بودند. «اینان کسانی هستند که به یاری اَوتاد می‌پردازند و احوالِ روحانی بر آنان غالب است، قلوبشان آسمانی است، بر زمین گمنام‌اند، اما در آسمان معروفند... یکی از آنان بر قلب حضرت محمّد، دومی بر قلب حضرت شُعیب، و سومی بر قلب صالح، و چهارمی بر قلب هود است.... اینان جمع هستند و حیات و اصلِ عالَمند... من ایشان را در دمشق دیدم و شناختم که کیستند، قبلاً ایشان را در بلاد اندلس دیدم که در جمعشان بودم ولی آن موقع، ایشان را نمی‌شناختم که صاحب که چه مقامی هستند و متاسفانهٔ آنان را فقط یکی از عباد خدا می‌پنداشتم.»[۷۷]

---

۷۲. فتوحات ج ۱، ص ۲۵۰-۲۴۹ این پل بر رودخانهٔ توریه بنا شده بود که دیگر وجود ندارد ولی در کتب نامش هست.

۷۳. تراجم، ص ۴۶.

۷۴. رساله، ص ۱۳۵-۱۲۳.

۷۵. فتوحات ج ۲، ص ۵۲۲.

۷۶. اثر مورد نظر کتاب الاجوبة‌العربیة فی شرح النصائح الیوسفیه است که عنوان شرح روحیات الشیخ علی الکردی را نیز دارد، مؤلفات، ص ۹.

۷۷. فتوحات ج ۲، ص ۱۳-۱۲ (متن: هم الذین یمدون الاوتاد الغالب علی احوالهم الروحانیة، ←

ملاقات دو خاتم

ابن عربی بعد از سیر و سیاحت شرق در مدت بیست سال، اینک در سن شصت سالگی، عزم کرد تا در دمشق اقامت گزیند. اینکه چرا شام را به جای مصر بر گزید، چنانکه بسیاری از مهاجرانی که از مغرب می‌آمدند و شامل طبقاتی از صوفیان نیز می‌شدند، تصمیم گرفتند که در مصر توطّن کنند نه در جای دیگر، ابن عربی با یک پاسخ صریح و روشن به ما جواب می‌گوید، آن هم در فصل وصیت (الوصیه) در فتوحات[۷۸]. در این فصل ابن عربی فاش می‌گوید: «اگر می‌توانی در شام منزل کنی، بدان رسول خداوند به آن دستور داده است زیرا فرموده است، بر شماست به شام روید زیر بهترین زمین خداست و بهترین بندگان و برگزیدگان خدا در آنجا هستند.»[۷۹] بی‌شکّ، این نیّت وی بود که مطابق با این وصیت و نصیحت خداوند عمل کند. اما از سوی دیگر به نظر می‌رسد که قاهره را مأمنی نیافت که امید آن داشت در آن راحت جوید. به هر حال قابل اعتناست که نه در آثارش و نه در شرح حال هایی که از وی نوشته‌اند، حتی اَدنی اشاره‌ای ولو مختصر وجود ندارد که نشان دهد وی در آنجا دوستانی داشت، مگر حریری و برادر وی که استثناء بودند و این دو را نیز در همان ایامِ کودکی خویش در اندلس می‌شناخت. از این چشم‌انداز، بسیار دیدنی است که بر طبق حکایت قُبرینی ــ و ظاهراً نیز چنین بوده است ــ مصر جایی است که فقهاء و علمای دینی فتوای قتل ابن عربی را صادر کردند. بر عکسِ مصر، ما در فصل اخیر دیدیم که شیخ الاکبر ملاقات‌های گوناگون وگسترده‌ای در سوریه داشت و به نظر می‌آید آنها را برای بسط و فصل تعالیم و آثار خویش و انجام رسالت خود سودمند یافت و به کار نیز

← قلوبهم سماویة و مجهولون فی الارض و معروفون فی السماء... و احدهم علی قلب محمّد و الثانیة علی قلب شعیب و الثالثة علی قلب صالح و الرابع علی قلب هود.... فقد اجتمع فی هولاء الاربعة عبادة العالم کله... لقیتهم بدمشق فعرفت انهم هم و قد کنت رایتهم ببلاد الاندلس و اجتمعوا بی و لکن لم اکن اعلم ان لهم هذا المقام بل کانوا عندی من جملة عباد اللّه.م)

۷۸. فتوحات ج ۴، ص ۵۰۰.

۷۹. ابن حنبل ج ۴، ص ۱۱۰ و ابو داود، جهاد، ص ۵۵۳.

گرفت. این در مورد دمشق بیشتر صادق بود، زیرا در آنجا خاندان بنو زکی با چشمانی باز و با فراستِ کامل مراقب و محافظ ابن عربی بودند؛ این مطلب در حلب نیز صادق بود، که در اینجا به سال ۶۱۳ق با ملک الظاهر دوستی و مصاحبت یافت.[۸۰] بر طبق این تأکیدات به ناچار باید به این نتیجه رسیم که وی در حلب نیز اقامت داشت ــ یعنی در اینجا کمتر از شش ماه، میان سال‌های ۶۰۰ق تا ۶۱۸ق ماند[۸۱] ــ و در اینجا بود که چهارده حواری برای نخستین بار بر وی ظاهر شدند. اسامی این گروه چهارده نفری که در آینده‌ای نه چندان دور، جز و یاران و تابعان و شاگردان وی شدند و با هم در بیش از ۳۰ اجازهٔ روایت و سماع روایت از آثار ابن عربی ثبت شده است ــ که یکی از این اجازه سماع‌ها در حلب به سال ۶۱۷ق صادر شده است ــ و بقیه قطعاً در دمشق و به سال ۶۳۳ق امضاء شده‌اند، به قرار زیر است:

عبدالعزیز الجَبّاب
علی بن مظفّر النُّشبی
حسین بن اِبر الاِربیلی
حسین بن محمّد المُوصلی
ابراهیم بن محمّد بن محمّد انصاری القُرطبی[۸۲]
ابراهیم بن عمر القُرَشی
عیسی بن اسحاق الهُذبانی
اسماعیل بن سودکین

---

۸۰. بنگرید به قبل، فصل ۸ و به مراجعی که در آنجا به دست داده شد و نیز افزون بر آن، فتوحات ج ۳، ص ۷۰-۶۹. در اینجا ابن عربی به گفت و گویی اشاره می‌کند که با شاه حلب ملک الظاهر داشت در خصوص فقیهی که فتوایی صادر کرده بود که به شاه اجازه می‌داد هر موقع از سال را که خواست ماه روزه اعلام دارد!

۸۱. فقره‌ای از فتوحات ج ۳، ص ۴۹ می‌گوید ابن عربی خانه‌ای داشت و در آنجا میزبان شخصی به نام سلیمان الخابوری بود که اجازهٔ روایت برخی احادیث را به وی داد. دربارهٔ جزئیات اقامت ابن عربی در حلب بنگرید به تاریخ شمار زندگانی ابن عربی در ضمیمهٔ ۱ آخر کتاب.

۸۲. ابن عربی به وی در فتوحات ج ۲، ص ۶۳۷ اشاره می‌کند.

محمّد بن علی المَیورقی (المایورکی)
محمّد بن محیی‌الدین بن عربی
محمّد بن سعدالدین المعظّمی
نصر اللّه بن علیّ بن العز الشَّیبانی بن الصَّفّار
یعقوب بن مُعاذ الوَرَبی
یونس بن عثمان الدِمَشقی.

تعیین هویّتِ سه تن از اینان که در فهرست فوق آمده است، اصولاً غیرممکن به نظر می‌رسد. ابن سودکین در این فهرست هست، محمّد المعظّمی که همراه ابن‌عربی به سال ۶۱۵ ق به مَلطیه هجرت کرد و بعدها فرزنده خواندهٔ وی شد، و نیز دو تن از پسران ابن‌عربی در این فهرست آمده‌اند. محمّد مورد نظر می‌باید کوچکتر از عمادالدین (۶۶۷/۱۲۶۹ وفات) باشد زیرا محمّد سعدالدین جوانتر از وی است و هنوز به دنیا نیامده بود، گفتیم که ابن‌عربی نخستین نسخهٔ فتوحات را به سال ۶۲۹ ق به این فرزند خویش اهداء کرده بود.[۸۳]

با رجوع به حکایاتِ گوناگون که در شرح حال ابن‌عربی نوشته شده است، می‌توان گفت احوالِ چهار تن از اعضاء این گروه معلوم است. علی بن مظفّر النشبی، (۶۵۶/۱۲۵۸ وفات) در دمشق و اهل حدیث بود و باید در میان اهالی شهر از احترامی شگرف بر خوردار بوده باشد زیرا در کتاب فهرست مولّفان اثر دمیاط[۸۴] و نیز تذکرهٔ الحفاظ[۸۵] اثر ذهبی نام برده شده است؛ ابو شامه[۸۶] به ما می‌گوید وی در عین حال، دستیار قاضی صدرالدین البکری بود و جزو عدول و حسبهٔ دینی و دنیوی به شمار می‌رفت. بر طبق گفتهٔ مؤلّف شذرات الذهب[۸۷] حسین بن الاربلی یک لغوی تمام عیار بود که از اربیل به سوریه مهاجرت کرده بود؛ از او نیز در فهرست دمیاط نامی رفته

۸۳. در مورد عمادالدین بن ابن عربی بنگرید به وافی ج ۲، ص ۱۹۳ و نفحه ج ۲، ص ۱۷۰.
۸۴. دمیاط، فهرست المولفین، ص ۷۵.
۸۵. تذکرة الحفاظ، نشر حیدرآباد، ۱۹۵۸م، ج ۴، شمارهٔ ۱۴۳۸.
۸۶. تراجم، ص ۱۹۹.
۸۷. شذرات، ج ۵۷ ص ۲۷۴.

است.[۸۸] ابراهیم بن عمر القرشی یکی از اعضاء خاندان‌های اشراف و اعیان دمشق بود زیرا مادرش دختر قاضی اعظم محیی‌الدین محمّد بن علی (۵۹۹/۱۲۰۲ وفات) یعنی یکی از اعضاء خانوادهٔ بنو زکی بود. وی یکی از عدول دمشق بود که برای صدق گواهی به وی رجوع می‌کردند و در آنجا به تخصّص دبیری نیز رسید. بر طبق گفتهٔ ابوشامه[۸۹] انشاء وی ممتاز بود و در روزگار خود بهترین دفاتر را می‌نوشت. از سوی دیگر همین مولّف، قضاوتی صعب و سخت در حق ابن الجفار کرد[۹۰] (که تحت نام ابن شُقَیشِقه معروف است) و آن چنان این حُکم سخت بود که آدمی ظنین می‌شود که مبادا وی با محکوم، خصومتِ شخصی داشت که وی را «مرتد و عاصی و یاغی و کذاب و مردی که دینش اندک است و کافر و نا به کار» نامیده بود. اما ابن العماد[۹۱] به دفاع از وی برخاست و وی را مردی دانا و شریف و فاضل شمرد و به علاوه، می‌گوید وی خانهٔ خویش را دار الحدیث ساخته بود.

به یاد خواهد آمد که جملهٔ این کسان در دمشق می‌زیستند و نه در حلب. این حکم به علاوه، و احتمالاً در خصوص آن هفت مردی که ظاهراً اطّلاعاتی در خصوص ایشان به دست نیامده است، نیز صادق است زیرا نام همگی در بیش از سی اجازهٔ سماع یاد شده است که تمامی آنها را ابن عربی به سال ۶۳۳ق در دمشق صادر کرده است.[۹۲] لذا اتفاقی نیست که تمامی این کسان به سال ۶۱۷ق به حلب آمدند تا مستمعان کتاب المیم و النون و الواو[۹۳] باشند که خود مؤلّف قرائت می‌کرد؛ بی تردید این عده با ابن عربی سابقهٔ آشنایی داشتند چه که وی را در طی یکی از اقامت‌های او

---

۸۸. دمیاط، ص۹۳ و نیز یونینی، ذیل مرآة‌الزمان، حیدرآباد، ۱۹۵۴ ج ۱، ص۱۲۵.
۸۹. تراجم، ص۲۳۲ و نیز شذرات ج۵، ص۳۱۲.
۹۰. تراجم، ص۲۰۱.
۹۱. شذارت ج۵، ص۲۸۵ در اینجا وی ابیاتی را از المیم و النون و الواو نقل می‌کند که به ابن صفار نیز منسوب است.
۹۲. آنان همگی در ۳۰ سماع فتوحات ذکر می‌شوند و این به تاریخ ۶۳۳ق و در دو سماع برای کتاب ایام الشان (مؤلفات ص۶۷) و سه سماع برای کتاب مقام القربه (مؤلفات ص۴۱۴) و سه سماع برای تاج الرسائل (مؤلفات ص۷۳۶) آمده است.
۹۳. مؤلفات، ۴۶۲ و ۱۴۷.

در دمشق دیده بودند.

در جمع فقهای شهر حلب، دست کم، دو تن از آنان با ابن عربی دوستی صمیمانه داشتند. یکی از این دو تن، نجم‌الدین محمّد بن شانی الموصلی (۶۳۰/۱۲۳۳ وفات) است که در مدرسهٔ سیف‌الدین بن غلام‌الدین به تعلیم مشغول بود.[۹۴] این مرد همانی است که به ابن عربی فردی را معرّفی کرد که به «مقام اهل العظمة» رسیده بود، مقامی که بر طبق گفتهٔ خود ابن عربی، در آن، سراسر گیتی با همهٔ پهنایش، وسعت مومن را ندارد اما قلب مومن وسعت خداوند را دارد. وی در فتوحات می‌نویسد:[۹۵] «از این گروه کسی را ندیدم مگر یک تن که در موصل بود و سخن از وصل او در میان؛ او اهل این مقام بود و روزی واقعه‌ای مشکل برایش روی داد و کسی را نیافت که از آن واقعه خلاصش دهد. چون ذکر ما را شنید، کسی از معتقدانِ وی، او را نزد ما آورد و او البته فقیهِ عالی‌قدر، نجم‌الدین محمّد بن شانی موصلی بود که واقعهٔ او را نزد ما عرض کرد و ما او را از آن گرفتاری خلاصی بخشیدیم، و سردی قلبش زائل شد و ما را مصاحب خویش گرفت و اهل این مقام بود و ما کوشیدیم او را از ین مقام به مقامی برتر، داخل نماییم.»

فقیه دیگر کسی جز کامل‌الدین ابن العدیم[۹۶] (۶۶۰/۱۲۶۲ وفات) نیست که نویسندهٔ دو تاریخ‌شمار شهر حلب بود و قضاوت این شهر در اختیار داشت و بعدها نیز به وزارت ملک العزیز (۶۳۴/۱۲۳۶ وفات) و ملک الناصر (۶۵۸/۱۲۶۰ وفات) رسید. این همان فردی است که به سبب قرائتِ کتابِ ذخائرالاعلاق با تمامی فقهای

---

۹۴. فتوحات ج۵، ص۸۳ در مورد جزئیات بیشتر در خصوص این مرد، بنگرید به Sourdel در کتاب *les professeurs de madarasa a Alep* در مجلهٔ شرق‌شناسی،سال ۱۹۵۱–۱۹۴۹ شمارهٔ هشتم ص ۹۰.

۹۵. فتوحات ج۳، ص۲۲۵ و نیز بنگرید به فتوحات ج۴، ص۸۳و ۲۴۱. (متن: ما لقیت احدا من هذا الصنف الا واحدا بالموصل من اهل حدیثه الوصل کان له هذا المقام ووقعت له واقعة مشکلة و لم یجد من یخصله منها فلما سمع بنا جاء به الینا من کان یعتقد فیه و هو الفقیه نجم‌الدین محمّد بن شانی الموصلی فعرض علینا واقعة فخلصناه منها فسر بذلک ثلج صدره و اتخذناه صاحبا وکان من اهل هذا المقام و ما زلت اسعی فی نقلته منه الی ما هو اعلی.م)

۹۶. بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲ ذیل ابن العدیم.

شهر حلب مقابله کرد.[۹۷] همانقسم که پیش از این دیدیم ذخائر، شرحی است که ابن عربی بنا به خواهش ابن سودکین و بدرالحبشی بر ترجمان الاشواق خود در حلب به سال ۶۱۱ق تدوین کرد، که این دو از فقهای شهر حلب دربارهٔ ترجمان شنیده بودند که به کنایه و طعنه حرف می‌زدند.[۹۸]

ابن عربی به احتمال زیاد مواجهاتی با قاضی اعظمِ شهرِ حلب، یعنی بهاءالدین بن شداد (۶۳۲/۱۲۳۵ وفات) و جانشین وی، ابنُ الاُستاذ (۶۳۶/۱۲۳۸ وفات) داشت؛ به هر حال وی در قضیهٔ یک مورد مکاشفهٔ عجیب با ایشان روبرو شد.[۹۹] اما واقعهٔ مزبور نباید عجیب‌تر ــ والبته کافی‌تر ــ از یک مکاشفهٔ دیگری باشد که در طی آن به وی، سورة الاخلاص اعطاء گشت. «این سوره در شهر حلب بر ما تجلّی کرد و به ما گفتند سوره‌ای را زیارت می‌کنی که کسی آن را لمس نکرده است و اجنّه نیز بر آن دست نزده‌اند و این سوره، میلی عظیم به ما داشت و بر من به مثابهٔ این منزل تمثّل یافت، منزلی که پیش از این، داخل آن شدم. بعد به من گفتند: این خالص از آنِ تُست و دیگرِ مومنان را بر آن دستی نباشد؛ چون این مطلب را به من گفتند، اشاره را دریافتم و دانستم که این عین ذات من و عین صورت من است و نه دیگری.»[۱۰۰]

و بالاخره این دمشق بود ــ همان مأوَی الاَنبیاء که می‌گفتند در یوم الآخره بار دیگر حضرت عیسی در آنجا رجعت خواهد کرد[۱۰۱] ــ که ابن عربی آنجا را از سال ۶۲۰/۱۲۲۳ به بعد، برای سکونت خویش برگزید. بر طبق مندرجاتِ کتاب تراجم[۱۰۲]، مسکنِ وی در جنب مدرسهٔ رواحیه و نه چندان دور از باب الفرادیس در شمال دمشق قرار داشت. همین منبعِ خبر، افزون بر این، به ما باز می‌گوید که بعد از مرگِ بانیِ مدرسه، ابن رواحه، طعنی در کار وی افتاد. زمانی که ابن رواحه در ۶۲۳ق فوت شد، ابن عربی خبر داد ــ یا چنانکه ابو شامه به کار برده است، «وا نمود کرد» ــ که ابن رواحه تاجری متموّل و یکی از عدول شهر دمشق بود و شبی همراهِ

---

۹۷. ذخائر، نشر مصر، ۱۹۶۸م، ص ۴.
۹۸. همان.
۹۹. فتوحات ج ۲، ص ۴۱۶.
۱۰۰. فتوحات ج ۳، ص ۱۸۱.
۱۰۱. برای احادیث مخصوص دمشق بنگرید به یاقوت، معجم، ج ۲، ص ۴۷۰-۴۶۳ و نیز دائرةالمعارف ویرایش ۲ ذیل دمشق.
۱۰۲. تراجم، ص ۱۴۹.

شیخ تقی‌الدین بن خزعل به نزد وی آمدند و شهادت گرفتند که هدایت مدرسه را از دستان ابن صلاح الشهرزوری به در آورند؛ همانقسم که ابو شامه می‌گوید، این پایان مباحثه بود.

خانه‌ای که ابن عربی در آن می‌زیست، بی‌شک از آنِ بنو زکی بود. بر طبق گفتهٔ یونینی[۱۰۳] ابن عربی در همین خانه وفات یافت؛ افزون بر این، به مدّت طولانی ــ یعنی شش قرن بعدی ــ از آنِ امیر عبدالقادر الجزائری شد[۱۰۴]. به یاد خواهیم داشت که در این خصوص، ابن عربی از قبولِ جمیعِ اَموالی که به وی هدیه می‌کردند، امتناع می‌ورزید[۱۰۵] و این که تنها چیزی که داشت، صدقات و نذوری بود که به وی تقدیم می‌شد، هدایایی که به نظر می‌آید، بسیار زیاد و معتنابه بود، زیرا بر اساس گفتهٔ صاحب نفحة الطیب[۱۰۶] امیرِ حَمَص[۱۰۷] به وی اطمینان خاطر داد که روزانه صدر درهم تقدیمش کُنَد و این در حالی است که خود محیی‌الدین بن زکی و قاضی خویّ هر روز به وی سی درهم، انفاق می‌کردند. یقین است که باید چنین جزئیاتی رابالاخصّ از جانبِ متشاقانِ سینه‌چاکِ ابن عربی با احتیاط تلقی کرد؛ اما به علاوه نباید فراموش کنیم که بر طبق گواهی مستند و موثَّقِ ابن جبیر، اینگونه حمایات و کمک‌های مالی و صدقات در دمشق امری عادّی محسوب می‌شد. «هر شخصی از مغرب ما که در جست و جوی آرامش روحی و تسلّی خاطر بود، در اینجا (یعنی در دمشق) به آروزی خویش می‌رسید و خود را وقف علم و معرفت می‌کرد و در هر مجمعی که می‌خواست، مال خویش می‌جست، او دغدغهٔ معونهٔ خویش نداشت زیرا اَعظم و اَخصِّ اعانات را در اینجا به دست می‌آورد.»[۱۰۸] و نیز المقرّی می‌افزاید که شیخ الاکبر همهٔ صدقات و نذور و هدایایی راکه به وی تقدیم می‌شد، تقسیم می‌کرد و انفاق می‌نمود، اما باید در عین حال از میان آنها، سهمی نیز برای خویش به کناری می‌نهاد تا به رفع حوائجِ خانوادهٔ خویش کوشد. به نظر می‌آید وی در این زمان، حداقلّ دو همسر داشت:

---

۱۰۳. وافی، ج ۴، ص۱۷۵.

۱۰۴. تحفة‌الزائر، ص۵۹۷.

۱۰۵. بنگرید به فصل ۲.

۱۰۶. نفحه، ج ۲،ص ۱۶۶.

۱۰۷. شخص مورد نظر همان مجاهد شیرکوه است که بر حمص از سال ۵۸۱/۱۱۸۴ تا ۶۳۷/۱۲۳۹ حکومت می‌کرد.

۱۰۸. ابن جبیر، رحله، ۳۳۲.

فاطمه بنت یونس که او را در آخرین سطور فتوحات مکیه یاد می‌کند[۱۰۹]، و نیز مریم بنت محمّد بن عَبدون که ما از یک فقرۀ موثق و مستند از نظم الفتوح می‌دانیم که وی هنوز به سال ۶۳۰ق زنده بود.[۱۱۰] در عین حال می‌دانیم که وی دو پسر داشت: عمادالدین محمّد فرزند فاطمه که بزرگتر بود و سعدالدین محمّد که در ملطیه به سال ۶۱۸ق به دنیا آمد. ابن‌عربی در فتوحات خود به دختر خویش به نام زینب نیز اشارتی دارد[۱۱۱] که حتی در طفولیتِ خود این استعداد داشت که فتوا صادر کند. «روزی از دخترم، زینب زمانی که در سن شیرخوارگی بود و از عمرش یک سال یا حدود یک سال می‌گذشت، و نزد مادرش به بازی مشغول بود، پرسیدم: دخترم دربارۀ مردی که با همسرش مجامعت کرده است و به حالتِ اِنزال نرسیده باشد، چه نظری داری؟ گفت: بر او غسل واجب است. حاضران در مجلس از این سخنِ وی سخت در شگفت شدند.»[۱۱۲] سوای این فقره، ما نیز توصیف خود ابن‌عربی را در دیوانش در اختیار داریم[۱۱۳] که روزی سخت و در لحظه‌ای دشوار، دختر خود را نزد کسی به امانت می‌سپرد. وی نام اوّل این دختر را ذکر نمی‌کند، به طوری که نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم آیا این دختر همان زینب است یا کسی دیگر و اینکه آیا وی رنجور یک داغ فراق بوده است یا چیزی دیگر. این جزئیات به کنار، خانۀ ابن‌عربی علی القطع باید به حدّ کافی آنقدر وسیع بوده باشد که بتوان در آنجا سی شاگرد را گرد هم جمع آورد، شاگردانی که گرد هم می‌آمدند تا به قرائت آثار وی مشغول گردند.[۱۱۴] در

---

۱۰۹. فتوحات ج ۴، ص ۵۵۴ابن عربی جلمۀ رحمها اللّه را بعد از اسم وی یاد نمی‌کند و این شاید این حدس را قوت می‌بخشد که وی در آن اوقات که به تدوین آخرین سطور فتوحات مشغول بود، یعنی حوالی ۶۳۶ق در قید حیات بوده است.

۱۱۰. نظم الفتوح المکی نسخۀ خطی کتابخانۀ احمدیه (اطلاعات ماخوذ دکتر ریاض المالح است).

۱۱۱. فتوحات ج ۴، ص ۵۵۴.

۱۱۲. متن: فان ابنتی زینب سالتها کالملاعب لها و هی فی سن الرضاعة و کان عمرها فی ذلک الوقت سنة او قریبا منها فقلت لها بحضور امّها وجدتها یا بنیة ما تقولین فی الرجل یجامع اهله و لا ینزل فقالت یجب علیه الغسل فتعجب الحاضرون من ذلک.م

۱۱۳. دیوان، ص ۳۴۰.

۱۱۴. این ثابت است که تعداد وفیری از سماع‌ها و اجازۀ روایت‌ها فتوحات بخصوص برخی در آن

←

ضمن، تعدادِ شاگردان وی در دمشق رو به فزونی بود، زیرا این شاگردان در حلب به سال ۶۱۷ق تنها چهارده تن بودند که برای سماع آثار وی جمع می‌شدند[۱۱۵]. اما نخستین سماع‌هایی که دربارهٔ فتوحات مکیه شکل می‌گرفت و ابن عربی میان سنوات ۶۳۳ق تا ۶۳۸ق آنها را صادر کرد[۱۱۶]، شامل بیش از یکصد و بیست اسم است؛ البته باید بر این تعداد، نفوس کوچک‌تری را افزود که نامِ این مستعمان در سایر اجازهٔ روایت‌ها و سماع‌های دیگر در تاریخ اقامت وی در دمشق از سال ۶۲۰ق تا ۶۳۸ق ثبت شده است. حدود بیست تن از مستمعان برای ما آشنایند. سوای آن «چهارده حواری» خاصِّ وی، می‌توانیم به افرادی نظیر قونوی که در دمشق به سال ۶۲۶ق یار استاد خویش بود[۱۱۷]، تلمسانی که به سال ۶۳۴ق اجازهٔ روایت فتوحات را در استماع خویش در همین سال به دست آورد[۱۱۸]، دو دختر احمد الموصلی یعنی امّ رسلان و امّ دلال،[۱۱۹] و عاقبت پسر جوان‌تر ابن عربی سعدالدین محمّد.[۱۲۰] برای نام مستمعانِ دیگر طبیعی است توجه خواننده معطوف به آنانی شود که اسمشان به تکرار در موارد معینی یاد شده است و یا در سالیان گوناگون به استماع پرداخته‌اند و البته باید به خاطر داشت شاگردانی بودند که فقط یک بار نامشان آمده است و باید سی

← زمان در این خانهٔ نویسنده در دمشق صادر شده است مؤلفات، ص۱۳۵ باری نمونه بنگرید به سماع‌های ۵۴و ۳۵و ۳۶و ۳۷و ۳۹.

۱۱۵. این ثابت می‌کند که تعدادی کثیر از این استماع آثار ابن عربی خصوصاً سماع‌های یاد شده در فوق، می‌باید در خانهٔ خود نویسنده در دمشق صادر شده باشد بنگرید به مؤلفات ص۱۳۵ برای نمونه این سماع‌ها بنگرید به سماع شمارهٔ ۵۴و۳۵و ۳۶و ۳۷و ۳۹.

۱۱۶. سماع‌های مزبور میان ۵۸ تا ۷۱ مورد ثبت شده است که تا مرگ ابن عربی ادامه داشت و ابن سودکین و قونوی آنها راگردآوری کردند.

۱۱۷. بنگرید به کتاب العبادله، مؤلفات، ۲ و سماع ۱ و ۲.

۱۱۸. مؤلفات، ص۱۳۵ و سماع ۱۲.

۱۱۹. مؤلفات، ۱۳۵ و سماع، ۴۷ و ۲۱ و ۳۴ و ۳۸و ۴۴.

۱۲۰. بنگرید به مؤلفات ص۶۷و سماع ۲، مؤلفات ۴۱۴،سماع۳ و مؤلفات ۷۳۶ سماع ۳ و بسیاری از سماع‌های مربوط به فتوحات مورخ ۶۳۳ق. سعدالدین محمّد در دمشق به سال ۶۵۶ق وفات یافت و آثار مهمی از خویش بر جای گذاشت، (کحاله ج ۹،ص۲۴۸) در مورد جزئیات بیشتر در خصوص وی بنگرید به وافی ج ۱، ص۱۸۶ و فتوی ج۵، ص۱۵۸ و تراجم، ص ۲۰۰ و شذرات ج۵، ص ۲۸۳ و بخصوص نفحه ج ۲، ص ۱۷۰.

نفر را در این زمره یاد کرد. یکی از این اسامی که شایان توجّه است، اسم ابوبکر بن محمّد البلخی است: وی توانست به استماع کتاب التجلّیات به سال ۶۲۰ ق، و استماع کتاب العَبادلة به سال ۶۲۶ ق، و بیست هفت استماع از قرائت کتاب فتوحات به سال ۶۳۳ ق و بالاخره استماع کتاب التَنَزُّلات الموصلیه به سال ۶۳۴ ق توفیق یابد.[۱۲۱] حتی نکتهٔ جالب‌تر در خصوص ایوب بن بدر بن منصور المقرّی این است که سخاوی او را در ردیف «اتحادیون» فهرست می‌کند[۱۲۲]، با تکیه بر گفتهٔ کامل و دقیق و درست ذهبی که نوشت وی شماری از آثار ابن عربی را استنساخ کرده بود.[۱۲۳] نام وی نیز برای نخستین بار به سال ۶۲۰ ق در تاریخ و همراه ابوبکر البلخی در نخستین سماع از فتوحات دیده می‌شود[۱۲۴]؛ بعد از این در طی سالیان بعدی نیز در هشت مورد از سماع‌های[۱۲۵] آثار گوناگون ابن عربی نیز همراه با نام دو تن از مستمعان دیگر، یعنی ابراهیم بن عمر القرشی (یکی از چهارده حواری خاص فوق‌الذکر) و ابراهیم ابن احمد القرطبی (که نباید او را با ابراهیم بن محمّد بن محمّد الانصاری القرطبی اشتباه گرفت) ذکر می‌گردد؛ نام وی یکبار دیگر در سماعِ کتاب العبادله نیز می‌آید[۱۲۶] و بعد بار دیگر در سال ۶۳۸ ق و در سماع کتاب التنزّلات الالهیه[۱۲۷] با امضاء مورّخهٔ دهم ربیع الاول به خط شیخ الاکبر یعنی درست یک ماه قبل از وفات شیخ، آمده است که در اینجا وی تنها مستمع این اثر یاد می‌گردد.

علاوه بر این مستمعان، دو خاندان و دودمان از اَعیان و اَشراف شهر نیز در زمرهٔ مستمعان قرار داشتند؛ سخاوی حکایت می‌کند که سه نسل ملتزمِ آستان شیخ بودند. کوچک‌ترین ایشان ابوبکر سلیمان الحموی است که در یکی از مساجد دمشق منصب وعظ داشت و عاقبت به سال ۶۴۹/۱۲۵۱ در سن نود سالگی درگذشت.[۱۲۸] نام وی

---

۱۲۱. مؤلفات ۲ و ۱۳۵ و ۷۳۸ و ۷۶۲.
۱۲۲. القول المنیب، نسخهٔ خطی، ص۲۸ب.
۱۲۳. در واقع او را به عنوان مؤلّف در شماری از سماع‌های یاد شده از آثار ابن عربی یاد می‌دارد.
۱۲۴. مؤلفات، ص۷۳۸.
۱۲۵. مؤلفات، سماع ۲۶ و ۳۳ و ۲۱۹ و ۳۱۷ و ۳۸۶ و ۴۱۸ و ۵۵۱ و ۶۸۹ و غیره.
۱۲۶. مؤلفات، ص۲.
۱۲۷. مؤلفات، ص۷۶۲.
۱۲۸. در خصوص اطلاعات مربوط به وی بنگرید به تراجم، ص۱۸۷ و دمیاط، فهرست، ص ۸۰ و

در سی و سه سماعِ فتوحات آمده است که تمامی آنها مورّخ ۶۳۳ق است و در اغلب موارد، و نه همیشه، نامش همراه دو پسرش احمد و عبدالواحد است. نخستین پسر، احمد، متولّد سال ۶۰۰ق و متوفّی به سال ۶۸۷ق است که نویسندهٔ کتاب وافی، او را به تزویر و سالوس متهم کرده است: «او به سبب التباس به زهد و تقوای خویش بر بسیاری از کارهای خویش پرده در می‌کشید تا آنکه روزی علیه قاضی ابن سائق شهادت داد. وی متهم به شهادت دروغ شد، اما همچنان بر شهادت خویش اصرار و ابرام داشت.»[۱۲۹] پسر دوم، عبدالواحد نظیر پدر خود واعظ بود[۱۳۰] و به سال ۶۵۸ق وفات یافت. فرزند وی، محمّد بن عبدالواحد الحموی همراه پدر و پدر بزرگ خود، در هفده سماع فتوحات نامش دیده می‌شود.[۱۳۱] شبیه به این خاندان، باید از فامیل بزرگ بِرزالی در سماع‌های فتوحات یاد کرد؛ جدّ این خاندان، محمّد بن یوسف (۶۳۶/۱۲۳۸ وفات) نخستین کس از خاندان بنو برزال بود که به دمشق آمد و در آنجا مأوی گزید و در اینجا به تعلیم حدیث مشغول شد و امام مسجد جامع شد.[۱۳۲] نام وی در نُه سماعِ فتوحات و نیز در اجازهٔ روایتِ از کتاب ایام الشأن، تاج الرسائل و کتاب مقام القرب آمده است[۱۳۳]؛ اسم فرزند وی یعنی احمد در سه سماعِ فتوحات در سال ۶۳۳ق یاد شده است.

عاقبت باید نام سه تن دیگر را که برادر بودند، یاد کرد، نخست محمّد بن سائق است که در دومین سماعِ فتوحات آمده است. یکی از این برادرها عمادالدین (۶۷۴/۱۲۷۵ وفات) است که در دو مدرسهٔ عَذروایه و خَضیریه منصب تعلیم

---

۱۲۹. وافی، ج ۴، ص ۲۷۰-۲۶۹.

۱۳۰. تراجم، ص ۲۰۶ و دمیاط، فهرست، ص ۵۹.

۱۳۱. او بی شک بسیار در آن زمان بسیار جوان بلکه نوجوان بوده است اما همان قسم که خواهیم دید تنها کودک یا نوجوان حاضر در مجالس استماع فتوحات نبوده است. حضور اطفال و نوجوانان در حین قرائت آثار ادبی در آن دوران امری رائج بوده است. بنگرید به Vajda در کتاب La trnsmission du savoir ص ۵-۴.

۱۳۲. در مورد محمّد بن یوسف البرزالی بنگرید به تراجم، ص ۱۶۸ و وافی، ج ۵، ص ۲۵۲ و شذرات، ج ۵، ص ۱۸۲.

۱۳۳. مؤلفات، ۴۱۴ و سماع ۳، و مؤلفات، ۶۷ سماع ۲ و مؤلفات، ص ۷۳۶ سماع ۳.

داشت[۱۳۴]؛ نام وی در ردیف مرتدانی است که سخاوی به دست داده است[۱۳۵] و اینبار نیز نظیر سایر موارد، بر اساس گفته‌هایی است که ذهبی نقل کرده است. دو برادر دیگر، علاءالدین محمّد بن السائق (۶۸۲/۱۲۸۳ وفات) آموزگارِ مدرسهٔ فتحیه[۱۳۶] و عزالدین محمّد بن السائق که شهیرتر از دو برادر دیگر بود که از سال ۶۶۹ق تا ۶۷۸ق به منصب قضاوت رسید و البته بار دیگر نیز از ۶۸۰ق تا ۶۸۲ق به همین مقام رسید[۱۳۷] و همان قسم که مشاهده کردیم، در یک مناظره با دیگر شاگردِ ابن عربی، احمد الحموی سخت بر آشفته شد. به هر حال باید ذکر کرد که بر طبق کتابِ وافی، عزالدین به سال ۶۲۸ق به دنیا آمده بود که در نتیجه، زمانی که به استماعِ فتوحات حاضر بوده است، باید نزدیک ۵ سال می‌داشت، مگر آنکه به وجود چهارمین تن از خانوادهٔ احمد بن سائق قائل گردیم که احتمالاً چنین نیز بوده است. از سوی دیگر، همین نقل قول از وافی، معلوم می‌سازد، عزالدین بن سائق با عمادالدین ابن عربی بسیار صمیمی بوده است که فرزند بزرگ‌تر شیخ الاکبر بود؛ این نیز بدیهی است که شیخِ وی، کمال‌الدین تفلیسی بود که در سال ۶۵۸ق منصب قضاوت داشت و بر طبق گفتهٔ قونوی[۱۳۸] یکی از دوستان صمیمی شیخ سعدالدین فرزند جوان‌تر ابن عربی نیز به شمار می‌رفت. با تکیه به این تحلیلی که از این گروه مستمعان منفرد به دست دادیم، بسی از اشخاص دیگر باقی می‌مانند که البته برای ما ناشناخته‌اند، از جمله، شایان ذکر است نام محمود بن عبید اللّه الزّنجانی (۶۷۵/۱۲۷۵ وفات) که شاگرد شیخ سهروردی بود و در مدرسهٔ تقویه به منصب امامت رسید.[۱۳۹] و باید از احمد بن التّکریتی یاد کرد که در بیست و پنج سماعِ فتوحات اسمش آمده است و در طی حکومت ناصر یوسف (از ۶۴۸/۱۲۵۰ تا ۶۵۸/۱۲۶۰) واعظ شهر دمشق بود.[۱۴۰]

---

۱۳۴. پوژه، *Aspects de la vie religiuse a Damas* ج ۲، ص ۷۶۵ و ۷۷۹.
۱۳۵. القول المنیب، نسخهٔ خطی، ص ۱۰۲ب
۱۳۶. وافی، ج ۳، ص ۶۲۹.
۱۳۷. وافی ج ۳، ص ۲۶۹ و ۲۷۱ شذرات، ج ۵، ص ۳۸۳.
۱۳۸. قونوی، نفحات الالهیه، نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ ملی، شمارهٔ ۱۳۵۴ ص ۱۱۷ب و ۱۱۸ب.
۱۳۹. بنگرید به شذرات، ج ۵، ص ۳۷۴.
۱۴۰. ابن سقا، تالی، ص ۷۲ و ترجمهٔ فرانسوی، ص ۶۲.

از میان مستمعانی که نامشان همراه با نام دیگران یا به تنهایی در سماع‌های یاد شده، آمده است، دو نفر، برای ما آشنایند: موسی بن یحیی بن محمّد القرشی [۱۴۱] فرزند قاضی ابن زکی و یوسف بن درباس الحمیدی، پسر عموی ابن سودکین [۱۴۲] که یکی از اعضاء اصلی و ثابت‌قدمِ حلقهٔ دمشقی بوده است (اصطلاحی که در دورهٔ ایوبی و ممالیک به معنای امیرِ نظامیِ اشراف به کار می‌رفت).

این بررسی کوتاه و مختصر ــ که یقیناً نقائص بسیار دارد و نسبی است ــ دربارهٔ اجازه‌هایی که ابن عربی در سماعِ آثار خود میان سال‌های ۶۲۰ق تا ۶۳۸ق صادر کرده است، گویای نتایجی چند است. نخست، اگر ما قونوی و تلمسانی و ابن سودکین را که برای عموم اهل تصوّف چهره‌های تابناک و مشهورند و به سبب تمایلات شاگردانشان، تحت گروه اتحادیون معروف‌اند، به کناری نهیم، سایر مستمعانی را که می‌توانیم نشانی از آنها در کتب تذاکر و تواریخ پی بگیریم، جملگی به طایفهٔ علماء منسوبند، علماء به تعبیرِ رایجی که از این کلمه مستفاد می‌شود و شامل قضات و وعّاظ و خطباء و امامان و محدّثان و نظایر آن می‌گردد. مهمّ است که تأکید شود این امر دقیقاً گویای آن است که این رجال که چنین مناصبی مهمی داشتند و در کتب ارباب تذکره آمده‌اند، فراتر از عموم مردم بودند و اشخاصی عادی و معمولی محسوب نمی‌شدند. این مطلب شخص را به این تصوّر سوق می‌دهد که شاید سایر مستمعان که در این سماع‌های آثار ابن عربی یاد شده‌اند، بیشتر در زمرهٔ طبقهٔ متوسّطِ جامعه قرار داشتند. از سوی دیگر، تعدادِ نسبی اعضاء مستمعان، افزون بر سوابق اجتماعی آنها، حکایت از این می‌کند که با آنکه تعالیم و هدایات ابن عربی جوانب سرّی و خفی داشته است، با این وصف، آنچنان هم که انتظار می‌رفت، مخفیانه و پنهانی نبوده است. به هر حال این احتمال هست که وی با دقّت بسیار شاگردان و مستمعان خود را انتخاب می‌کرد و البته محفلِ خصوصی هم داشت که باید گفت خواندن بخش‌هایی از آثارش در میانِ این مستمعانِ خاصّ صورت می‌گرفت و حتی برخی از آثارش به طور خاصّ در محافل

---

۱۴۱. مؤلفات ص۱۳۵ سماع ۴۹ و۵۴.

۱۴۲. مولفات ص۱۳۵ سماع ۲۷ و ۳۰که در آنجا نسبت وی با ابن سودکین یاد شده است. وی می‌باید در آن زمان بسیار جوان بوده باشد زیرا به سال ۱۲۹۱/۶۹۰وفات کرده است.

خصوصی مطالعه می‌شد که از جملهٔ آنها باید به کتابِ فتوحات اشاره کرد: یقیناً کتاب فتوحات، کتاب کبیر ابن عربی است که افزون بر این، حداقلّ حساسیت را برای بحث و نقد و نظر در خود داشت، زیرا اثری حجیم بود و مضامین فراوانی را در خود داشت که بالغ بر هزاران صفحه می‌شد. از سوی دیگر باید به یاد آورد که برخی از آثار مهمّ ابن عربی حاوی مفاهیم اساسی و پیکرهٔ اصلی تعالیم وی و عناصر مابعدالطبیعی بودند که می‌بایست در میان مستمعانِ خاصّ و محدود و معدود قرائت شود که بی شکّ به ذائقهٔ «خواصّ و اهل تحقیق» خوش می‌آمد. این مطلب، بیش از همه در خصوص فصوص الحکم صادق بود، اثری از ابن عربی ــ که همان قسم که بعدها خواهیم دید ــ اندک زمانی بعد از مرگ ابن‌عربی مورد انتقاد شدید و محکومیت فقهاء و شریعتمداران واقع شد: ما از این اثر فقط یک سماع داریم، آن هم خصوصاً از طریق قونوی و مخصوصِ قونوی است[۱۴۳]. سوای این عوامل باید نکته‌ای را نیز به یاد داشت و آن، وجود مثلّث‌هایی است که در حلقات استماع دیده می‌شود، برای مثال مثلثی شامل ایوب المقری، ابراهیم بن عمر القرشی و ابراهیم بن احمد القرطبی را داریم که به سال ۶۲۱ق به سماع بسیاری از آثار ابن‌عربی توفیق یافتند که عناوین آثاری که سماع کردند، ماهیت اساسی و تعلیمی و حِکمی آنها را روشن می‌نماید.[۱۴۴] بعد از این، باید به گروهی مرکّب از هشت تن اشاره کرد که علاوه بر سماع‌های گوناگونِ فتوحات، به استماع آثاری نظیر کتاب المقام القرب[۱۴۵] و تاج الرسائل پرداختند[۱۴۶]. و عاقبت، باید به گروهی از خانوادهٔ خود ابن عربی در زمرهٔ مستمعان اشاره کرد که شامل ابن سودکین و قونوی و فرزند خوانده‌اش، محمّد المعظّم و فرزندش عمادالدین می‌شود که گاهی همراه با ایوب بن بدر المقری و ابوبکر البلخی نیز دیده می‌شوند.

به هر حال بسی اشتباه خواهد بود که چنین نتیجه گیریم که حلقهٔ مستمعان و

---

۱۴۳. مؤلفات، ۱۵۰.

۱۴۴. مثلاً کتاب‌هایی نظیر کتاب الالف و کتاب الحق و کتاب مشکاة الحق و کتاب شواهد الحق و رساله الاتحاد الکونی و رساله الانوار و کتاب مفاتیح الغیب و کتاب مقصد الاسنی، بنگرید به مؤلفات، ۲۶ و ۳۳ و ۲۱۹ و ۳۱۷ و ۳۸۶ و ۴۱۸ و ۵۵۱ و ۶۸۹.

۱۴۵. مؤلفات، ۴۱۴.

۱۴۶. همان، ۷۳۶.

مریدان ابن عربی، تنها شامل کسانی می‌شد که در این سماع‌ها یاد شده‌اند. در خلال آثار بی شمار وی، به سایر مریدان خود در دمشق نیز اشاراتی وجود دارد که نام آنها هرگز در سماع‌هایی که عثمان یحیی فهرست کرده است، دیده نمی‌شود. مثلاً این نکته، در مورد یحیی بن الاَخفش صادق است که در واقعه‌ای واسطهٔ حضرت رسول با ابن عربی بود. «این قضیه زمانی رخ داد که ما در دمشق و نزد مردی صاحب فضل و کمال و ادب و دین به نام یحیی بن الاخفش، اهل مراکش بودیم و پدرش عربی درس می‌داد و روزی از منزلش در دمشق به ما نوشت و مرا در نوشته‌اش یاد کرد که ای ولیّ، رسول خدا را در جامع دمشق دیدم و به مقصورة الخطابه داخل شد و کنارش مصحف منسوب به عثمان بود و ناس می‌شتافتند تا با وی بیعت کنند. قدری درنگ کردم تا از ازدحام مردم کاسته شد. بر حضرت وارد شدم و دستش را گرفتم به من فرمود: آیا محمّد را می‌شناسی؟ عرض کردم: یا رسول اللّٰه کدام محمّد؟ فرمود: ابن عربی. عرض کردم: آری می‌شناسم! رسول فرمود: ما او را به کاری دستور می‌دهیم، به او بگو، رسول خدا به تو می‌فرماید بدانچه امر شدی، بشتاب. فرمود: تو نیز به مصاحبت وی مشغول شو زیرا از مصاحبتش نفع خواهی برد و به او بگو که رسول خدا می‌فرماید به مدح و ثنای انصار و بخصوص سعد بن عباده[۱۴۷] و نیز حسان بن ثابت پرداز. رسول خداوند به وی گفت ای حسان بیتی بگو و آن را به محمّد ابن عربی برسان تا بر این وزن و قافیه شعری بسراید.... بعد رسول خدا به من گفت: چون انصار را مدح کرد، آن را به خط زیبا بنویسد و شب پنج شنبه سر قبر آن کسی که قبر الست نام دارد، برود و آنجا شخصی را به نام حامد می‌یابد و مدح و ثنای مزبور را به وی باز گوید. چون اخفش این خبر را به من باز گفت فی البداهه قصیده‌ای ساختم و قصیده را به وی نشان دادم.»[۱۴۸]

---

۱۴۷. در مورد این شخص بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، ج ۴، ص ۳۲ و بر طبق ابن جبیر، رحله، ص ۳۲۵ و قبر وی چهار فرسخ از شرق شهر فاصله داشت. انصار یاران محمّد بودند که در مدینه به حضرت یاری می‌رساندند.

۱۴۸. فتوحات ج ۱، ص ۲۶۷ و دیوان، ص ۳۳۹-۳۳۸. (متن: و ذلک انه عندنا بدمشق رجل من اهل الفضل و الادب و الدین یقال له یحیی بن الاخفش من اهل مراکش کان ابوه یدرس العربیة بها فکتب الی یوما من منزله بدمشق و انا بها یقول له فی کتابه یا ولیّ رایت رسول اللّٰه البارحة بجامع دمشق و

←

چندان کار دشواری نیست حدس دربارهٔ نوع تعالیمی که ابن عربی می‌توانست بر معاشران و مصاحبان خویش القاء فرماید، بخصوص با طرحی که در مجالس سماع خود داشت و آثار خود را قرائت می‌کرد؛ در برخی موارد یقین است که این گونه مطالب، منجر به بحث و جدل نیز می‌شد زیرا شاگردانش سوالاتی می‌کردند و وی آنها را توضیح و تفسیر و تشریح می‌کرد و به پرسش‌ها پاسخ می‌داد. افزون بر این، به لطف آثار ابن سودکین می‌توانیم به مضامینی دست یابیم که ابن عربی آزادانه در آثار و نوشته‌های خویش مطرح ساخت. همان قسم که پیشتر مذکور افتاد، هنگامی که این شاگرد ابن عربی، کوشید تا برای مثال کتاب التجلّیات الالهیه و کتاب الاسرا یا مشاهد الاسرار را تشریح و موشکافی نماید، بر این نکته تأکید کرد که وی تنها به شرحی می‌پردازد که عین کلمات خود استاد یعنی ابن عربی است. یک سند بسیار با ارزش دیگر کتاب وسائل السائل[۱۴۹] است که در اصل مجموعهٔ حواشی است که ابن عربی در پاسخ به سوالاتی نگاشته است که به طور شفاهی در این مجالس از وی می‌پرسیدند و ابن سودکین آنها را می‌نوشت. حواشی مزبور به شکل سلسله‌ای از نصائح و وصایای عملی هستند که با سَبکی روان و روشن و خالی از تعقید، تشریح شده‌اند و به آسانی می‌توان پذیرفت که این در اصل، صدای واقعی شیخ الاکبر است که شنیده می‌شود، تو گویی که او خود شخصاً به شاگردان و مستمعان خود ندا در می‌دهد،

← قد نزل بمقصورة الخطابة الی جانب خزانه المصحف المنسوب الی عثمان رضی اللّه عنه، و الناس یهرعون الیه و یدخلون علیه یبایعونه فبقیت واقفا حتی خف الناس فدخلت علیه و اخذت یده فقال لی هل تعرف محمّدا؟ قلت له یا رسول اللّه من محمّد؟ فقال له ابن‌العربی قال فقلت له نعم! اعرفه فقال له رسول اللّه انا قد امرناه بامر فقل له یقول لک رسول اللّه انهض لما امرت به و اصحبه انت فانک تنتفع بصحبته و قل له یقول لک رسول اللّه امتدح الانصار و لتعین منهم سعدة بن عبادة و لا بد ثم استدعی بحسان بن ثابت فقال له رسول اللّه یا حسان حفظه بیتا یوصله الی محمّد بن العربی ینبی علیه و ینسج علی منواله فی العروض.... ثم قال لی رسول اللّه اذا مدح الانصار فاکتبه بخط بیّن و احمله لیلة الخمیس الی تربة هذا الذی تسمونها قبر الست فستجد عندها شخصا اسمه حامد فادفع الیه المدح فلما اخبرنی بذلک هذا الرائی وفقه اللّه عملت القصیدة من وقتی من فکرة و لا روية و لا تثبط و دفعت القصیدة الیه.م)

۱۴۹. متن مزبور به ویرایش مانفرد پروفلیچ Profitlich در Dei Terminologie Ibn Arabis im *Kitab Wasail al-sail* نشر فرایبورگ، ۱۹۷۳ آمده است.

مستمعانی که دیگر، محقّقان و اندیشمندان نیستند، بلکه مریدان محضی هستند که ارشادات وی را به گوش جان می‌شنوند. پژوهشگری نظیر لویی ماسینیون و دیگرانی که ابن عربی را یک «نحوی سرّی» می‌بینند و او را تنیده در کلماتِ دشوارِ فنّی و رمزی می‌یابند، در اینجا به مشکل می‌افتند که حیات روحانی و زندگی ربّانی را به زبانی ساده و متمرکز بر تجارب شخصی گوینده می‌یابند، لذا برای مثال، وی بر ضدّ وساوسی هشدار می‌دهد که در طی مراسم ذکر و نذور حادث می‌گردد و خطر عادت‌پذیری را به همراه خود دارد. «برنامهٔ نوافل و اذکار فردی و انفرادی، که خداوند بر هر کس موظّف کرده است، انزواء و غیره و غیره تمام اینها را معدوم می‌شمارم... اَوراد اعمالی هستند که بدان سو می‌روند که استمرار و تکرار آنها عادت می‌شود. مرید اعمالی را می‌تواند انجام دهد که به رشد وی یاری دهد تا بتواند فکر خویش را بر آن و نه چیزهای دیگر به مراقبه وا دارد. اما اگر کسی خود را در نماز و ذکر و مناجات نمی‌یابد، از خداوند یاری بجوید، دراین صورت همگان هر گاه از فرائض خود طرفی نبندند، بی‌ملاحظهٔ زمان و مکان رو به جانب حق می‌آورند و از حضرت، طلب فیض می‌نمایند، بعد برعکس آنچه در ابتدا روی داد، اینک شخص به لطف تمرکز و مراقبه، به آنچه هست، نایل می‌آید..... هر کسی صورتی از صوفیِ اهل طریقت در نظر دارد که فاش به خطراتی اشاره دارد که ناظر به ابعاد مادی است. ذاکر نباید خود را به ظهور ذکر مشغول دارد بلکه فقط باید به ذکرِ تنها اعتناء کند. او باید ذکر را تنها یار و یاور خود داند، بی‌آنکه بکوشد تا معنای آن را درک کند و باید به خود بگوید این عمل عین عبادت است که برای من تشریح شده است و من باید مدتی با دلخوشی بدان مشغول شوم. زمانی که ذاکر این تأکید و این اشارت را می‌پذیرد، ذکر بر طبق ماهیت خاص خویش و آنچه ماهیت خود وی است، تأثیر می‌کند.»

بسی خطیر است تصور این معنا که تعالیم مزبور بر حسب شرایط و تفاوت مخاطَبان، تنظیم و تبویب می‌شدند که گاهی ناظر به جمعی از مبتدیان است و گاهی نیز مستمعان خاص را در گروه علماء مطمح نظر دارد. اما این به سوالی رایج‌تر منجر می‌گردد که ابن عربی چه قواعد و روش‌هایی را به کار می‌برد تا تربیت و هدایت و ارشاد مرید پردازد و نیز به علاوه این پرسش مطرح می‌گردد که وی از مریدان و

مستمعان و مصاحبان خویش چه می‌خواست. همان قسم که ملاحظه کردیم وی آثاری بسیاری در خصوص قواعد و آداب طریقت نوشت و نکاتی را که باید مُرید ملحوظ دارد (اَدَبُ المُرید) را در آنها توضیح داد[۱۵۰]؛ مفصل‌ترین و چشمگیرترین این آثار، فصلی است در فتوحات به نام کتاب الوصایا که به بهترین نحو ممکن به این پرسش‌ها پاسخِ مُکفی می‌دهد. فصل مورد نظر، از نگاهی، دور از انتظار است: ابن عربی بعد از طول و تفصیلِ عویصات مابعدالطبیعی و معضلات الهی و تعالیم ابتکاری خویش، در هزاران صفحه اینک در این فصل نهایی روشی را بر می‌گزیند تا بر این تأکید نماید که تصوّف بر عقل و ذهن مرید بلکه بر تمامی وجود وی باید غلبه نماید و این فصل را با نوشتن صدها صفحه در خصوص مسائل اخلاقی و زهد و قواعد اصلی تصوّف خاتمه می‌بخشد، قواعدی که شخص باید در قبال خداوند (عبادات) و در برابر خلق (معاملات) به کار بندد. زمانی که به دقت به این حُسن انتخاب ابن عربی نظر می‌کنیم، معلوم می‌گردد این روش درست مطابق با اعتقادات راسخ ابن عربی و تعالیم ناب وی است. همانطور که وی به دوست خود ابن طریف، زمانی که بر وی خُرده گرفت که چرا از قبول هدایا و صدقات سلطان امتناع ورزیده است، تذکّر داد که «حق اللّه احقّ!!»، این مطلب باید بی تردید همانی بوده باشد که شیخ الاکبر در وهلهٔ نخست به تلامیذ خویش تعلیم می‌داد، زیرا گفتن این مطلب تکراری خواهد بود که از نظر وی، شریعت و حقیقت ماهیتاً واحدند و همهٔ مواجید روحانی باید به مددِ اطاعت و انقیاد کامل به شریعت و تمسّکِ غایی به سنّت حضرت نبی حاصل آید. به همین سبب است که در این فصلِ پایانی و طولانی از فتوحات می‌بینیم که ابن عربی بر عباداتِ مَفروض الطّاعه و وضوء و غسل تأکید دارد و مرید باید در حضور به محضر حق در عبادت به رؤیت آلهی نایل گردد. برای نمونه وی در یک فقره با تأکید بسیار به مرید نصیحت می‌کند که هرگز بدون وضوء و غسل، به حلق رأس و ناخن و شارب خود نپردازد، حتی لباسی بر تن نکند مگر آنکه در غسل و تطهیر کامل باشد، زیرا ابن عربی توضیح می‌دهد، هر چیزی که ما انجام دهیم در یوم الآخر یعنی روز قیامت بر ما گواه و

---

۱۵۰. بنگرید به فصل ۶ در فوق، که در آنجا به جوانب گوناگون روش‌های تربیتی خاص مرید، مانند ذکر و محاسبه و سماع اشاره رفت.

شاهد خواهد شد. «روزی داخل حمام شدم تا غسل کنم دست بر قضا، سحر بود که در آنجا نجم‌الدین ابو المعالی ابن اللَهیب را دیدم که با من دوست بود و می‌خواست حلق راس کند بر وی نهیب زدم: ای ابوالمعالی! بی‌درنگ بی آنکه به وی سخنی گویم، به من گفت: من در طهارت و غسل هستم» [۱۵۱] و این، به صراحت نشان می‌دهد که ابن عربی بر این مطلب بارها در محضر شاگردان خود تأکید کرده است.

از جمله عبادات و طاعات و نوافلی که ابن عربی به مریدان خود توصیه می‌کرد، بالاخص دو مورد برای ما آشنایند. یکی از آنها پیش از این در فصل قبل یاد شد: محاسبهٔ نفس که شامل حفظ و ثبت روزانهٔ تمامی اعمالی و نیات و تفکراتی بود که مرید انجام داده بود. دیگر ذکر شهادت لا اله الا اللّه روزی هفتاد هزار بار است که به فلاح و نجاح نفسی منجر می‌گردد که مُرده بود. برای نظر بر این دومین توصیهٔ مؤکّدِ ابن عربی، متونی بسیاری در دست داریم که قبل از همه، همان کتاب الوصایا است که در آنجا ابن عربی فاش می‌گوید: «تو را به این وصیت می‌کنم که بعد از آنکه از بند نفس رها گشتی برای حفظ آن از فرو لغزیدن به آتش دوزخ هر روزه هفتاد هزار بار ذکر لا اله الا اللّه بگویی، زیرا خداوند تو را و هر کسی را که به این ذکر مشغول گردد، از فرو افتادن به آتش دوزخ نجات می‌بخشد... و من خود به این حدیث مروی از حضرت رسول عمل کردم و برکت آن را در مورد همسر خودم که فوت شده بود، دیدم.» [۱۵۲]

---

۱۵۱. فتوحات ج ۴، ص ۴۴۶-۴۴۵ (متن: ولقد دخلت یوما الحمام لغسل طرا علی سحر فلقیت فیه نجم‌الدین اباالمعالی ابن اللّهیب و کان صاحبی فاستدعی بالحلاق یحلق راسه فصحت به یا ابا المعالی، فقال لی من فوره قبل ان اتکلم انی علی طهارة قد فهمت عنک.م)

۱۵۲- عمل به این حدیث برای تبرک یا افراد متوفی به نظر می‌رسد عملی رائج در مغرب بوده است زیرا المقری حکایتی را نقل می‌کند (نفحه الطیب، بیروت، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۲۶۶) که شیخ ابوالحسن ابن القلیب مرید ابن العریف این عمل را به مریدان خویش تعلیم می‌دهد و سفارش می‌کرد به هنگام مرگ وی آن را به جای آورند. ابن عربی خود شخصاً گزارش می‌دهد که شیخ ابوالربیع الملاقی نیز در هنگام مرگ یکی از دوستانش به این عمل قائم بود. (فتوحات ج ۴، ص ۴۷۴). (متن: اوصیک به ان تحافظ علی تشتری نفسک من اللّه بعتق رقبتک من النار بان تقول لا اله الا اللّه سبعین الف مرة فان اللّه یعتق رقبتک من النار او رقبة من تقولها عنه من الناس... و قد عملت انا علی هذا الحدیث و رایت له برکة فی زوجتی لما ماتت.م)

فقرهٔ دیگری در کتاب الوحید[۱۵۳] اثر شیخ عبدالجفار نشان می‌دهد که ابن عربی در به‌جا آوردن این عمل حتی در مورد دشنمانش تردیدی نداشت: «می‌گویند در دمشق شخصی دستور داده بود که بعد از هر نماز باید ابن عربی را ده بار لعن کنند. این شخص مدتی بعد مُرد. ابن عربی در مراسم تشییع وی با دیگر مردمان حاضر شد. بعد از مراسم تکفین و تدفین، به خانهٔ یکی از دوستانش رفت و رو به قبله نشست و به ذکر مشغول شد. در این اثناء، وقت طعام رسید، میزبان برای شیخ، لقمه‌ای حاضر کرد تا میل نماید؛ امّا شیخ اعتنایی نکرد و دست به طعام نبرد و به همان حالِ ذکر دائم ماند. میزبان قدری آشفته خاطر شد و با خود اندیشید که یا طبع شیخ بلند است یا آنکه چیزی در خوراک هست که شیخ را ناخوش می‌آمد؛ اما دید که شیخ به همان حال باقی است تا وقت نماز شب رسید و شیخ همچنان بود و نماز واجب را اقامه کرد و باز به سوی قبله نشست و به ذکر رفت. اما لختی بعد به خود باز آمد و به حضور دیگران پیوست و بی درنگ چیزی خواست تا میل کند. میزبان به وی عرض کرد، فوت آن شخص چقدر بر شیخ اثر کرده است، اما شیخ جواب داد: مشکلی وجود داشت که باید رفع می‌شد. با خدا عهد کردم که نخورم و ننوشم مگر آنکه حق تعالی مردی را که مرا لعن گفته است، ببخشاید و عفو فرماید. به سبب این متوفّی بود که من هفتاد هزار بار لا اله الا اللّه گفتم و عاقبت دیدم که وی بخشیده شد.» بالاخره به مرحمت قطب‌الدین شیرازی به طور دقیق می‌دانیم که ابن عربی و مریدانش چگونه به این ذکر قائم می‌شدند[۱۵۴]. «صدرالدین و ابن عربی در شب بعد از مرگ شخص متوفّی، به این ذکر رو می‌آوردند. آنها به اینگونه عمل می‌کردند که ده هزار نخود جمع می‌کردند و در میان افراد حاضر تقسیم می‌کردند و هر کسی با شمارش هر نخود هفت مرتبه به ذکر لااله الا اللّه مشغول می‌شد، تا بلکه حق تعالی متوفّی را از آتش دوزخ برهاند و چون این کار را به انتها می‌بردند، از خداوند مسألت می‌کردند تا اجر این عمل را در حقِّ شخصِ متوفّیٰ یا هر کسی که مرید می‌خواست، ثبت فرماید.»

۱۵۳. الوحید، نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ ملی، ۳۵۲۵ ص۲۱۷ب (برگرفته از اطلاعات Grill).
۱۵۴. تبریزی، روضات الجنان، ج۱، ص۳۲۶-۳۲۵. (برگرفته از اطلاعات شخصی از ویلیام چیتیک).

پیش از این مشاهده کردیم که نوع ذکر گفتن ابن عربی در این خصوص به هنگام مرگ آن بود که تنها به نام اللّه اکتفاء می‌کرد و چون از وی سبب را پرسیدند، پاسخ داد که این عمل را زمانی که بسیار نوجوان بوده است از شیخ العریبی فرا گرفته است. علاوه بر این باید به خاطر داشت که وی روشی در قبال سماع داشت که در محفلی که سماع همراه با آواز و ساز موسیقی همراه بود، عمل می‌شد. به هر حال فقره‌ای از شرح فصوص الحکم جندی[۱۵۵] در اختیار هست که نشان می‌دهد قونوی و ابن سودکین در یکی از این مراسم سماع به همراه شیخ بودند: «از سید خویش شیخ صدرالدین محمّد بن یوسف شنیدم که می‌گفت روزی به همراه شیخ اسماعیل ابن سودکین شاگرد ممتاز شیخ خاتم الاولیاء با شیخ الشیوخ سعدالدین، در مجلس سماع همراه بودم و این مجلس در دمشق بر پا بود. در اثناء سماع، شیخ سعدالدین به پا خاست و مردم در مواجید خویش در صحن آن خانه خوش بودند و شیخ در نهایت عظمت و هیبت و وقار بود تا آنکه سماع به پایان رسید و وقت همه خوش شد. در آخر مجلس چشمان شیخ بسته بود و می‌گفت صدرالدین کجاست؟! شمس‌الدین اسماعیل کجاست؟! تا آنکه هر دو نزد شیخ حاضر شدند و شیخ دست در گردن هر دو کرد و به صدر خویش اشاره نمود و بعد چشمان خود را به روی ایشان باز کرد و گفت در وجد به ملاقات حضرت رسول نایل گشتم و حضرت را دیدم چون حضرت رفت چشمم را بستم و دوست داشتم چشمانی را که رسول خدا را دیده است، اوّل به روی شما دو تن باز کنم.»[۱۵۶]

---

۱۵۵. سعدالدین بن حموی قبل از این یاد شد شاگرد نجم‌الدین کبری بود (جامی، نفحات ص۴۲۸) و قونوی و شیخ اوحدالدین کرمانی را چند بار دیده بود(بنگرید به مناقب کرمانی، ص۹۸). جامی (نفحات ص۴۷۲/۴۷۳) می‌گوید که از سعدالدین پرسیدند نظرت دربارهٔ محیی‌الدین چیست؟ گفت دریایی است بی کران. آیا این مطلب می‌تواند اشاره به این موضوع باشد که این دو شیخ یکدیگر را دیده بودند به هر حال کربن یاد می‌کند که این دو بی شک با هم مکاتبه داشتند (تخیل خلاق، ص۳۱).

۱۵۶. جندی، شرح فصوص الحکم، ص۱۰۷ احتمالاً باید در اینجا به تأثیر صوفیان ایرانی اشارت کنیم (جلال الدین رومی و اوحدالدین کرمانی) که با قونوی در ارتباط بودند. (متن: سمعت سیدی

←

زمانی که ابن‌عربی در حوالی سال ۶۲۰/۱۲۲۱ در دمشق منزل گزید، ملک المعظّم فرزند ملک العادل پنج سال بود که به حکومت دمشق رسیده بود. به دلایل بسیار که درک همهٔ آنها آسان نیست، این امیر ایوبی، وجیه‌الملّه‌ترین امیر ایوبی دمشق است.[۱۵۷] شاید این عامه‌پسند بودنِ وی به سبب نفرت وی از تجملات و تشریفاتی بود که در میان امیران و حاکمان شرقی بسیار رواج داشت. حدّ اقل این است که این مطلب عقیدهٔ بسیاری از مورخان دورهٔ وی بود، نه فقط ثابت بن الجوزی[۱۵۸] که دوست خصوصی وی به شمار می‌رفت، بلکه حتی ابوشامه که مظنون به جانبداری بود، در خصوص وی می‌گوید «وی به تشریفات و تجملات و ثروت ظاهری نمی‌اندیشید، چنانکه رسم غالب امیران بود که اینگونه چیزها را دوست می‌داشتند و در پی‌اش بودند..... همیشه به تنهایی سوار بر اسب می‌رفت و خدم و حشم وی اگر می‌خواستند با او باشند، به فاصلهٔ دور از وی در عقبش می‌رفتند.... مصاحبت با وی دلپذیر و مطبوع، و با معاشران خود گشاده دست و مهربان بود و هر چیزی که نزدش حاضر می‌گشت، دیگران را در آن شریک می‌کرد.»[۱۵۹] اما این تصویر از این امیر ایوبی اندکی به تیره گی می‌رود زمانی که رفتار او را با قاضی زکی‌الدین طاهر می‌بینیم که به وی بی میل شد و عاقبت از لحاظ سیاسی به سال ۶۱۶ق وی را تبعید و تحقیر کرد. «زمانی که زکی‌الدین در خانه‌اش باب البرید زندگی می‌کرد، یکی از خدمهٔ خود را واداشت تا به وی ساعتی و دستاری هدیه برد که رنگ و شکلی بس جلف و مسخره داشت. او نیز با

← الشیخ صدرالدین محمّد بن یوسف انه اجتمع هو و الشیخ اسماعیل بن سودکین تلمیذ الشیخ خاتم الاولیاء مع شیخ الشیوخ سعدالدین محمّد بن المؤید الحموی بمحروسة دمشق فی سماع فقام الشیخ سعدالدین فی اثناء السماع و الناس فی مواجیدهم الی صفة فی ذلک البیت و بقی واقفا واضعا یدیه علی نحره مطرقا اطراق الجلال و تعظیم متادبا الی ان انقضی السماع و قد سری سر جمعیته و حاله فی ذلک الجمع ثم قال فی آخر المشهد و قد غمض عینه: این صدرالدین این شمس‌الدین اسماعیل؟ و ضمنا الی صدرة ثم فتح عینه فی وجوهنا و لحظنا ملیا و قال حضر رسول اللّٰه فوقعت بین یدیه کما رایتمونی الان فلما انصرف احببت ان افتح عینی فی وجوهکما فقد کانت فی شهود وجه رسول اللّٰه. م)

۱۵۷. برای حکومت المعظّم در دمشق بنگرید به کتاب از صلاح‌الدین تا مغول، ص ۱۹۲–۱۸۷.

۱۵۸. همان، ص ۱۸۹.　　۱۵۹. تراجم، ص ۱۵۲.

اشاره به هدایای شاه به رسم صله هجویه‌ای ساخت و او را به سبب این هدایا با لحنی کنایی مخاطب ساخت. او اطاعت امر می‌کرد و در همان هیأت مسخره و مضحک باقی بود که به رغم استهزاء از فروتنی خود نکاست.... قاضی بدبخت تنها چند ماه بعد از این حادثهٔ غم‌افزا و مضحک، در خانه‌اش از غصه بمرد زیرا دیگر میلی به حیات نداشت.»[۱۶۰] باید خاطرنشان کرد به رغم این کار نامطبوع المعظّم و نیز به رغم عزم وی در اجباری کردن مالیات یا مکوس، وی به شدّت مورد توقیر و تکریم علماء بود، بالاخصّ که معرفتِ شگرفی در لغت و نحو و فقه بالاخص فقهِ حنفی داشت. در قضیهٔ مربوط به فقهای حنفی و مساعدت وی با مذهب حنفی، به سهولت قابل درک است زیرا پیش از این مذکور افتاد که المعظّم مذهب شافعی را ترک گفت، با آنکه خاندان ایوبی از لحاظ سنت به آن وابسته بودند. لذا وی به حمایت از مذهبِ حنفی نیز اقبال نشان می‌داد و فی المشافهه به حمایت از ایشان پرداخت.[۱۶۱]

اما در قضایای مربوط به سیاست خارجی، حکومت ملک المعظّم یادآورِ نزاع وی با برادرانش ملک الکامل در مصر و ملک الاشرف در جزیره بود. به سال ۶۲۲ق این نبردها عاقبت او را بر آن داشت تا با سلطان خوارزمشاهی یعنی جلال‌الدین منکبرنی، که بر ایران و آذربایجان و دیار بکر حاکم بود، عقد اخوت بندد. حال آنکه الاشرف برای حمایت از خود، خواهانِ روابطِ مسالمت‌آمیز با القباد سلطان آناطولی شد و در سال ۶۲۳ق الکامل مأموری نزد فردریک دوم فرستاد و معاهده‌ای به امضاء رساند که به ازای تسلیم اورشلیم به فردریک، او از ایشان بر ضدّ ملک المعظّم لشکر کشد. آری، اخوت و برادری در میان ایوبیان کلمه‌ای فاقد معنا بود. در بغداد خلیفهٔ وقت از ائتلاف میان المعظّم و خوارزمشاهیان سخت برآشفت و سفیری خاصّ به سوی دمشق روانه کرد تا ملک المعظّم را به تجدید نظر در توافقش با جلال‌الدین منکبرنی ترغیب کند.[۱۶۲] با این وصف، پیش از آنکه مناقشهٔ مزبور به پایان رسد، وی در ذوالقعدهٔ سال ۶۲۴ق یانوامبر ۱۲۲۷ وفات یافت. عجبا که چند ماه پیش از این نیز، در رمضان

---

۱۶۰. پوژه، *Aspects di la vie religieus a Damas*، ج ۱، ص ۱۳۱ و تراجم، ص ۱۱۸-۱۱۷.
۱۶۱. پوژه، همان، ج ۱، ص ۱۷۰.
۱۶۲. برای این روایات متعدد بنگرید به از صلاح‌الدین تا مغول، ص ۱۸۵-۱۷۰.

همان سال، چنگیز خان مغول نیز از این عالم رخت بر بست.

ابن عربی این سال را به خوبی به یاد داشت زیرا در این سال دو مبشّره داشت که در آنها به زیارت حضرت رسول نایل شد. نخستین مبشّره، در شب چهارشنبه بیستم ربیع الاول سال ۶۲۴/۱۲۲۷ رخ داد و او رخصت یافت تا مسالهٔ صعب و دشواری را حل کند که مربوط به افضیلت ملائکه بر انسان یا بالعکس بود. «در یک مبشره حضرت رسول را زیارت کردم و بعد از آنکه آراء گوناگون علماء دینی را در این معضل به محضر گرامی‌اش عرض کردم، از حضرتش پاسخ مسأله را استفسار نمودم. حضرت نبی اکرم به من فرمود: ملائکه از بنی آدم افضل‌اند. عرض کردم: به جواب حضرتت ایمان دارم، اما اگر کسی در این خصوص از من اقامهٔ حجت و برهان کند، چه عرضه دارم؟ فرمود: "تو نیک می‌دانی که من اَشرفِ خلائق هستم و البته با این حدیث قدسی آشنایی که من از جانب خداوند و از زبان حضرتش گفته‌ام: کسی که مرا در خود ذکر کند، او را در نفس خود ذکر می‌کنم، و اگر مرا در میان مردم ذکر نماید، من در میان مردمانی بهتر از ایشان وی را ذکر خواهم کرد.[۱۶۳] چند نفر اسم خداوند را در آنجا که من حاضر بودم، ذکر کردند و نیز چند نفر را خداوند در جمعی بهتر از آن جمع که من در آنجا بودم، ذکر کرده است!" از این گفت و گو با حضرت رسول آنقدر مسرور گشتم که تا آن موقع شاد نگشته بودم، زیرا این معضلی بود که بسیار اسباب زحمت من شده بود.»[۱۶۴] یک ماه بعد در بیست و سوم ذوالقعدهٔ همان سال یعنی ۶۲۴/۱۲۲۷[۱۶۵]

---

۱۶۳. بخاری، توحید، ۱۵ و ترمذی، دعا، ۱۳۱. (مترجم فارسی اصل حدیث را در اینجا نقل می‌نماید: یقول اللّه تعالی انا عند ظن عبدی بی و انا معه اذا ذکرنی فان ذکرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی و ان ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر منهم وان تقرب الی بشبر تقربت الیه ذراعا و ان تقربالی ذراعا تقربت الیه باعا و ان اتانی یمشی اتیته هرولة. برگرفته از بخاری، صحیح، به اهتمام محمّد فزار تمیم و هیثم نزار تمیم، شرکة دار الارقم بن بنی الارقم، الطبعة الاولی، بیروت، ۲۰۰۲م، کتاب التوحید، ۱۵/۱۵ حدیث ۷۴۰۵ ص ۱۵۵۴)

۱۶۴. کتاب المبشرات، نسخهٔ خطی بایزید ۱۶۸۶ مورخ ۶۶۷ که قونوی نیز آن را خوانده است و نیز نسخهٔ خطی فاتح ۵۳۲۲، شمارهٔ ۹۲ و نیز فتوحات ج ۱، ص ۵۲۷.

۱۶۵. مترجم فارسی باید بگوید که اشتباه تایپی در این تاریخ در اصل کتاب رخ داده است و آن را به صورت ۶۲۴/۱۲۷۷ ثبت کرده است.

ابن عربی در مبشّره‌ای دیگر حضرت رسول را دید و معضلی دیگر پرسید که مربوط به مَعاد حیوانات بود: «از حضرت استفسار کردم که حیوانات در روز آخرت قیام خواهند کرد؟ فرمود: نه، حیوانات در یوم المعاد، قیامی نخواهند داشت. عرض کردم: یقیناً این طور است؟ آیا تاویلی در این خصوص نیست (یقینٌ مِن غَیرِ تاویل)؛ فرمود: یقین کن و تاویل‌بردار نیست.»[۱۶۶]

با مرگ المعظّم دمشق به ورطهٔ حوادثِ خونبارِ جدیدی گرفتار آمد. فرزند وی، ناصر داود، بالطبع بر تاج و تخت حکومت تکیه کرد. اما ملک الکامل که از مدت‌ها پیش، انضمام شام را به قلمرو خویش در سر می‌پروراند، فرصت را غنیمت شمرد و تصمیم غایی خود را گرفت و سپاهی به سوی دمشق روانه کرد. ناصر در پی حمایت عموی خود ملک الاشرف بر آمد اما در عوض، الاشرف با الکامل ائتلاف کرد و عاقبت با وی به این نتیجه رسیدند که همراه هم، ناصر داود را از تخت به زیر کشند. در ماه ربیع الثانی سال ۶۲۶ق (مارس سال۱۲۲۹) سپاهیان الاشرف به لشگر الکامل پیوست و به دروازه‌های دمشق رسید. اندکی پیشتر، یعنی در ۲۲ ربیع الاول، الکامل با فردریک دوم عهدنامه‌ای منعقد کرد که مفادش تسلیم اورشلیم به مسیحیان بود.[۱۶۷] تسلیم اورشلیم سبب خرسندی مسیحیان و البته سبب خشم مسلمانان شد[۱۶۸]. «مؤذّنان و امامان مسجد الاقصی و مسجد الصخرة به خیمهٔ الکامل رفتند و به نشانهٔ اعتراض بانگ اذان نمازی بی موقع را بلند کردند... آنگاه امپراطور اورشلیم دید، رئیس مؤذنان به اذان مشغول گشت و مردم را به نماز خواند و مطابق رسم هر اذان، به تلاوت دو آیه که مفهوم ضدّ مسیحی داشت، مبادرت کرد.»[۱۶۹] اما شدیدترین عکس العمل در برج سنّیان در دمشق رخ داد که محصورِ سپاهیان الکامل و الأشرف بود و بی شکّ در معرض خراب افتاد. به گفتهٔ ابو شامه: «این محاصره یکی از دردناک‌ترین

---

۱۶۶. همان نسخهٔ خطی بایزید، ص ۶۱ب و فاتح ۵۳۳۲ورق ب.

۱۶۷. برای وقایع این دوران بنگرید به از صلاح الدین تا مغول، ص۲۰۷-۱۹۳.

۱۶۸. عقدنامهٔ جفه توسط پاپ گریگوری نهم اعلام شد.

۱۶۹. Sivan در *L'Islam et la croisade* ص۱۴۷ و نیز بنگرید به فرانچسکو گابریلی، *Chroniques arabes des Croisades* پاریس، ۱۹۷۷م، ص ۳۰۲-۲۹۵.

وقایعی بود که بر مسلمانان حادث شد؛ قلوب مردم دمشق از الکامل و سپاهیانش به درد آمد»[۱۷۰] ناصر داود فرصت را غنیمت شمرد و از ثابت بن جوزی خواست در خطبهٔ نماز جمعهٔ خود، مفاد عهدنامهٔ ننگین جفّه را اعلام دارد تا خشم مردم دمشق را بر انگیزد و آنان را تحریک به جنگ کند. ابن واصل حکایت می‌کرد که آن روز، روزی به یادماندنی بود، زیرا مردمِ محصورِ در مصائب، اشک می‌ریختند و به شدّت اعتراض می‌کردند.[۱۷۱] به هر حال افواج سپاه الکامل و الاشرف استقامت کردند و بر پایمردی مردم دمشق فائق آمدند و مقاومت در هم شکسته شد و در نتیجه درد و نومید بر همه جا سایه افکند. بعد از دو ماه محاصره، عاقبت مقاومت عقیم و بی حاصل ماند و برای نخستین بار شهر دمشق به شدت ویران و خراب شد.[۱۷۲] همانطور که ابوشامه می‌نویسد: «پدر من و دیگر شیوخ دمشق برایم حکایت می‌کردند که این محاصره شدیدترین و سخت‌ترین واقعه‌ای بود که تجربه می‌کردند.»[۱۷۳] بالاخره ملک الناصر تسلیم شد و دروازه‌های شهر را به روی عموی خود باز گشود که فاتحانه در شعبان سال ۶۲۶ق یا ژوئن سال ۱۲۲۹ وارد شهر شد.

به راستی عکس العمل ابن عربی در قبال این خبر که اورشلیم تسلیم مسیحیان شده است، چه می‌توانست باشد؟ بی شکّ او باید، مانند سایر مسلمانان دیگر، عمیقاً رنجیده خاطر می‌بود؛ مردی که سالیانی پیش از این، از سلطان کیکاوس خواسته بود تا به دستورات خداگردن نهد و قانون خدا را بر اهل ذمّه اِعمال دارد، نمی‌تواست خِفّت و خواری اسلام و مسلمانان را تاب آورد. آیا وی این حقارت و سرافکندی خود را به شاگردان خود نیز منتقل کرده بود؟ به احتمال زیاد باید گفت آری! اما معدود اطلاعات ما در این باره، همان اوراقی از فتوحات در باب الوصایا است که بر طبق آن، بر عموم مسلمانان واجب می‌دانست تا زمانی که اورشلیم به دست مسیحیان است، در آنجا

---

۱۷۰. تراجم، ص۱۵۴ و برای عکس العمل دمشقیان بنگرید به Sivan همان پیشین، ۱۴۹-۱۴۷.

۱۷۱. ابن واصل به نقل از گابریلی، *Chroniques arabesdes Croisades* ص۲۹۹ و نیز بنگرید به ص۳۰۰ برای حکایتی که ثابت ابن الجوزی نقل کرد.

۱۷۲. تراجم، ص۱۵۵.

۱۷۳. همان.

باقی بمانند.[۱۷۴]

فقدان هر گونه انتقادی در سیاست‌های الکامل و رفتارهای سیاسی وی در آثار ابن عربی، ما را به حیرت می‌افکند. البته تا آنجا که نوشته‌های وی به دست ما رسیده است، شاید بتوانیم حدس زنیم که نظرات وی در این خصوص در مکاتباتش باید صریح‌تر و تندتر بوده باشد. واقع این است که باید گفت در کل آثار ابن عربی هرگز نمی‌توانیم ادنی اشاره‌ای یابیم که اشتغال وی را به این جریانات سیاسی نشان دهد. برای مثال، باید توجه کرد که پیش از این وی دربارهٔ تعالیم تند و تیز الموحّدون و ادعای عجیب ابن تومرت سکوت کرد، ابن تومرت مدعی بود که مهدی موعود است.

این سکوت را نباید نشانهٔ فقدان علاقهٔ وی دانست. همانگونه که پیش از این بارها و بارها دیدیم، ابن عربی علاقهٔ وافری به دین و امت اسلامی داشت و چشمان تیزبین وی ناظر به اعمال و رفتار زشت رهبران اسلامی بود و از تهدیدهای فزایندهٔ دشمنان دارالاسلام در خشم بود. در حقیقت وی در مرقومات خود روشی را انتخاب کرد که بحث دربارهٔ موضوعات حادّ سیاسی را در بر نمی‌گرفت بلکه فقط این آثار، محملی برای پیام خداوند بود که او باید آن را به اسلافِ امت اسلامی ابلاغ می‌کرد.

چند ماه بعد از این وقایعِ دلگداز، در پایان محرم سال ۶۲۷ق (دسامبر سال۱۲۲۸) حضرت رسول در پی او آمد و به وی کتاب فصوص الحکم را عطا فرمود. «در مبشّره‌ای به تاریخ دههٔ آخر محرم سال ۶۲۷ق رسول خدا را در دمشق زیارت کردم که به دستش کتابی بود و به من فرمود: این کتاب فصوص الحکم است، بگیرش و به مردم برسانش تا از آن بهره یابند، گفتم: به روی چشم، فرمان خدا و رسول خدا و اولی الامر را اطاعت می‌نمایم چنانکه خود به ما امر فرمودی. لذا کمر همّت بر بستم و نیّت را خالص کردم و قصد و همت را استوار ساختم تا این کتاب را بی کم و کاست و بی اضافه و پیوست، آشکار کنم، عیناً بدانگونه که رسول خدا نوشته بود.... پس در این کتاب مطلبی القاء نکردم مگر همانی که رسول خدا بر من القاء فرموده بود و در این مسطورات چیزی نازل نکردم مگر آنچه را که بر من نازل فرموده بود با این

---

۱۷۴. فتوحات ج ۴، ص ۴۶۰.

حال من رسول و پیامبر نیستم بلکه وارثِ اویم و حارثِ آخرتِ خویشم.»[۱۷۵] بعد از این سطور، بیست و هفت فصل دیگر متعاقباً ذکر می‌شود که به نامِ بیست و هفت پیامبر تسمیه شده است که هر یک تحت حکم یکی از حکمت‌های الهی است که تحت نامِ آن پیامبر عنوان می‌یابد. این انبیاء ــ که فقط بیست و پنج تن از ایشان در قرآن مذکورند[۱۷۶] ــ نمادی از بیست و هفت پیامبرِ عظیم‌الشأنی هستند که حَلَقاتِ ارسالِ رُسُلی را تشکیل می‌دهند که از آدم تا خاتم برای هدایت مردم مبعوث شده‌اند.

این نوع‌شناسی بر اساس تاویل رمزی آیات قرآنی و معطوف به افراد فوق‌الذکر، خود، نشانه‌های عظیمی از تحلیل اعتقادات اصیل ابن عربی را دربارهٔ ولایت به دست می‌دهد. از آنجا که اولیاء وارثان انبیاءاند، هر یک از ایشان تجسّم صورتی خاصّ از ولایت است و قالب و سرچشمهٔ اموری است که بر هر یک از انبیاء عرضه می‌گردد. در نتیجه ولیّ می‌تواند تسمیه به «موسوی» یا «ابراهیمی» یا «عیسوی» و غیره شود، حتی می‌تواند فی نفسه وارث چندین تن از ایشان گردد. تمایزی که ابن عربی در این روش بین حالات گوناگون ادراک روحانی پدید می‌آورد، منضمّ بر جزئیاتی است که آدمی را قادر می‌سازد تا ماهیت خاصّ هر ولیّ را تعیین نماید و علی الاصول، یکی از شاخص‌های آتی ادبیاتِ وَلَوی در اسلام می‌گردد.

اما کتابِ فصوص از این نکته دور است که تنها موضوعش بحث ولایت ــ و بالاخص بحث حسّاس خاتم الاولیاء که در فصل دوم مربوط به شیث نبی آمده است ــ

---

۱۷۵. فصوص الحکم، ص۴۸-۴۷ و خوتکیویچ، خاتم الاولیاء، ۷۰-۴۹. (متن: فانی رأیت رسول الله (ص) فی مبشرةٍ اُریتها فی العشر الآخر من محرم سنة سبع و عشرون و ستمائة بحروسة دمشق، وبیده کتاب، فقال لی: هذا کتاب فصول الحکم، خذه و اخرج به الی الناس نیتفعون به. فقلت: السمع و الطاعة للّه و لرسوله و اولی الامر منا کما امرنا. فحقّقت الامنیة و اخلصت النیة و جردت القصد و الهمة الی ابراز هذا الکتاب کما حدّه لی رسول اللّه (ص) من غیر زیادة و نقصان.... فما اُلقی الاما یلقی الیّ و لا انزل فی هذا المسطور الدّما ینزّل به علیّ و لست بنبیّ رسول و لکنّی وارث و لآخرتی حارث. م)

۱۷۶. دو پیامبر که در فصوص فصلی به هر یک از آنان اختصاص یافته است ولی در قرآن ذکر نشده‌اند، شیث و خالد بن سنان است. بنگرید به تحلیل خوتکیویچ در این باره در فصل پنجم از کتاب خاتم الاولیاء که همراه با جزئیات بهتری دربارهٔ عدد ۲۷ و پیامبران اولوالعظم است که سابقهٔ آن در اسلام مطرح شده است.

باشد. فصوص بسی موجزتر و ملغزتر از فتوحات است، فتوحات کتابی است که در آن می‌توان جزئیات شرح حال خود ابن‌عربی را یافت و فرصتی فراهم می‌آورد که شور و تأکید شخصی وی جلوه کند و حال آنکه، فصوص فاقد این خصائص است؛ شیخ الاکبر در این کتاب تمامی افکار و باورهای اصلی نظام فکری و مابعدالطبیعی خویش را فراهم آورده و عرضه می‌دارد، نظیر وحدت وجود، اعیان الثابته، انسان کامل، حضور عامّ حق در مظاهر الهی که مخلوقات از خویش ظاهر می‌سازند و رحمت واسعه و بیکران خداوند که ابن‌عربی از آن نتایجِ افراطی بسیاری نیز اخذ می‌نماید.

نویسندهٔ لسان المیزان[177] بر آنان که بی شرمی یا لااقل بی خردی کردند که به تمجید شیخ الاکبر پرداختند، فریاد بر می‌آورد «گویی که ایشان هرگز فصوص را نخوانده‌اند.» این فریادِ رسا و مملوّ از عبرت، بر آمده از قلب ابن حجر است که به غایت، حاکی از خشم و غضبی است که فصوص می‌باید در میان علماء پدید آورده باشد. در حقیقت جمیع حملاتی که همگان، از قرن هشتم تا روزگار امروز (و احتمالاً تا آخرالزمان) بر ابن‌عربی تدارک می‌بینند، معطوف و به سبب این اثر خاصّ و مضامینِ مطروحه در آن است. با این وصف، از مضامینی که در فصوص به حل و بحث آن پرداخته می‌شود ــ مانند وحدت وجود، نجات غایی فرعون از آتش دوزخ، عدم جاودانگی مجازات اخروی، و غیره ــ نمی‌توان در فتوحات سراغ گرفت. در این یک، هزاران صفحه کتاب به شرح و تفصیل مواضیع بسیاری اختصاص یافته است که با دیگر مباحث مخلوط می‌گردد و ازدحامی از مفاهیم دیگر پدید می‌آورد و حال آنکه در آن دیگری، همه مباحث موجز و مختصر و فقط در حدود صد صفحه تنظیم و تبویب یافته است. به همین دلیل بود، یعنی به سبب سستی عقلانی و رخوت فکری فقهاء و علماء، که جمیعاً سراپا وجد و سرور شدند که متنی مختصر یافتند که فرصت‌های مغتنمی فراهم آورده است تا به طرد و تکفیر و لعن وی بپردازند، که البته ابن تیمیه فهرستی از آنها فراهم آورد. فصوص بیش از فتوحات علماء را به خصومت و نقد و

---

۱۷۷. لسان المیزان، حیدرآباد، ۱۳۲۹، ج۵، ص۳۱۲.

انتقاد وا داشت. به علاوه ذکر این مطلب بسیار جالب است که از قرن هشتم به بعد، منابع و مراجع بسیاری می‌توان یافت، فارغ از آنکه از مکتب وی بیزارند یا بدان علاقه دارند، که به ابن عربی تحت عنوان صاحب الفصوص ارجاع می‌دهند. در پی این عنوان خاص، القاب دیگری نظیر شیخ وحدت الوجود می‌آید، یعنی کسی که نظام وحدت وجودی را مطرح کرده است؛ در حقیقت، در فصوص بیش از فتوحات می‌توان واضح‌تر و صریح‌تر و راحت‌تر به آن مقولات عظیم نظام مابعدالطبیعیِ ابن عربی دست یافت که شاگردان و تابعان وی بعد از او، تحت عنوان وحدت وجود، تشریح و تفسیر کردند.

در این مورد اخیر، برخی آثار بزرگ دربارهٔ وحدت الوجود مرقوم شده است؛ بالاخصّ کتاب‌هایی به خامهٔ ایزتسو [۱۷۸] و ابوالعلاء عفیفی [۱۷۹] شایان ذکر است. در دلِ پژوهش حاضر، که به طور خاص، مربوط به تذکرهٔ حیات و احوال ابن عربی است، ناممکن است ولو به اختصار، و به حد کفایت، به این بحث دشوار پرداخت، لذا در اینجا بسنده است تنها به اجمال، چکیده‌ای از این بحث در میان آید که بر اساس گفته‌های خودِ ابن عربی است و البته باید مراقب بود تا از خطرِ تقلیل‌گرایی به دور ماند.

«احدیت کثرت به وی و به خالق وی ثابت گشت و او احد العین از حیث ذات خود است.» [۱۸۰] این بخش از فصوص بحثی اساسی از تعالیم و عقاید ابن عربی را محل اعتناء قرار می‌دهد که حاوی سه اندیشهٔ کلیدی است: وحدت مطلق یا وحدت به شرط لا در همهٔ تعالیِ بی غایت آن؛ وحدتِ کثیر، که حیزی است که اسماء بالضروره

---

۱۷۸. ایزوتسو، پژوهشی تطبیقی دربارهٔ مفاهیم اصیل فلسفی در تصوّف و تائویسم، معرفت الوجود ابن عربی،توکیو، ۱۹۶۶ نیز مقالهٔ وی تحت عنوان Unicite l'existence et creation perpetulle en mystique islamique de پاریس، ۱۹۸۰. (مترجم فارسی باید بگوید که کتاب اوّل ایزتسو به فارسی در آمده است، تشیهیکو ایزوتسو، صوفیسم و تائویسم، ترجمهٔ دکتر محمّد جواد گوهری، نشر روزنه، ۱۳۷۸ش.)

۱۷۹. عفیفی، فلسفهٔ عرفانی ابن عربی، نشر دوم، لندن، ۱۹۶۴م.

۱۸۰. ابن عربی اصطلاح احدیة الاحد یا الاحدیة الذاتیة را کرارا به کار می‌برد، بنگرید به سعود الحکیم، المعجم، ص۶۷۷، (فصوص ج ۱، ص ۲۰۰ حاشیه، متن: فثبت به خالقه احدیة الکثرة و قد کان احدی العین من حیث ذاته.م)

در آن ظاهر می‌شود؛ و بالاخره مفهوم عظیم کثرت، با ظهور اسمائی که بر ما تجلّی کرده است، زیرا هر اسمی مقتضی مظهری است که در آن می‌توان اثر نماید (مثلاً ربّ مقتضی مربوب است و غیره). از آنجا که ابن عربی سه درجه از وجود را اعلام می‌دارد ــ یا سه حیطه از وجود که ابن عربی مستقیماً مطرح کرده است، بی آنکه معتقد به ثنویت گردد ــ که توالی عالم وجود را بیان می‌کند. نخست، وحدت مطلق است که اغلب، ابن عربی تحت عنوان احدیت بدان ارجاع می‌دهد. دومین حیّز به نسبت اسماء الهی ظاهر می‌گردد و آن، واحدیت است که به وحدانیت نیز یاد می‌شود.[۱۸۱] این همان وحدت الکثرة است که در حدیث قدسیِ معروف نقل شده است: «کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» یعنی خداوند می‌فرماید: کنز مخفی بودم که دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم. با تعریف این کنز که به معنای غناء و خزائن نیز هست، ابن عربی این غناء را ظهور اسماء می‌داند که در ذات تعیّن نمی‌یابند اما در همان حین، از ذات نیز جدا نیستند زیرا «هر اسمی دلالت بر ذات و معنی هر دو دارد که مسبوق به اوست و آن را می‌طلبد....اسم از حیث ذات عین مسمی است و از آن حیث که مختص به معنایی است که مسبوق به اوست، غیر مسمّی است.»[۱۸۲] این اسماء که شامل هر اسمی است که با ذات یکی است، دیگر اسماء را نیز در بر می‌گیرد[۱۸۳] و تفاوتِ بالقوّهٔ آنها تنها زمانی بالفعل می‌شود که تا آنجا که استعداد ظهور آن را در مظاهر دارد، عیان گردد. این قابلیات همان امکاناتی هستند که از ازل در معرض حق حاضر بودند: یعنی عین الثابته، که جمع آن، اعیان ثابته نام دارد. این نحو از حضور و ظهور، «وجود» نیست (که در این صورت به ثنویت و یا شرک منجر گردد از سویی، و از سوی دیگر به قِدَم عالَم سر زند) بلکه فقط ثبوت است.[۱۸۴] خداوند

---

۱۸۱. المعجم، ص۶۷۹ برای تحلیل بیشتر در این زمینه بنگرید به بحث ایزوتسو Unicite de l'existenceet creation perpetulle بخصوص ص۶۳-۶۹.

۱۸۲. فصوص ج ۱، ص ۸۰-۷۹ (متن: و ذلک ان کل اسم یدل علی الذات و المعنی الذی سبق له و طلبه.... فالاسم المسمی من حیث الذات و الاسم غیر المسمی من حیث ما یختص به من المعنی سبق له.م)

۱۸۳. فصوص ج ۱، ص۵۶-۵۵ و فتوحات ج ۱، ص۶۱۴.

۱۸۴. بنگرید به فصوص ج ۱، ص۸۳ و فتوحات ج ۱، ص۳۰۲ و ج ۳، ص۴۲۱ و ج ۴، ص۱۰۸-۸۱.

علم به این اعیان دارد اما آنها به خود علمی ندارند. این ظهور اسم یا تجلّی آنهاست که اعیان ثابته را به وجود سوق می‌دهد، وجود را در اینجا باید معادل مَظهر وجود existence گرفت. معهذا نباید فاش گفت که اعیان ثابته مقام ثبوت را ترک می‌کنند که ازلیِ آنهاست: فقط وجود آنها در خداست، یعنی وجود آنها چیزی نیست مگر وجود حق. پس، به تعبیری، عالم، خیال در خیال است (خیالٌ فی خیال).[۱۸۵] اما از منظر دیگر ابن عربی هراسی در دل ندارد که به تناقض بگوید «عالَم حقّ کلّه» یعنی عالم تماماً حقّ است یا گفتاری شبیه به این.[۱۸۶] حیّز سوم قانونی حاوی تضاد است: العالم ما هو عین الحق انما هو ما ظهر فی الوجود الحقّ. تنها تمایز میان ذات و اسماء امری اعتباری است زیرا هیچیک از اسماء واقعیتی سوای ذات ندارند و بر ذات چیزی نمی‌افزایند که خود پیش از این نداشت، به طوری که تمایز میان اسماء و اعیان ثابته و در نتیجه میان اسماء و مخلوقات که استعداد آنها مقتضی عین آنهاست ـــ امری نسبی باقی خواهد ماند. اسماء و اعیان محضاً در حیّز جداناپذیر از موضوعِ علم خدایند. بر طبق گفتهٔ خود خداوند حضرتش هم عالِم است و هم معلوم، مطلبی که تحت اسم الهیِ عِلم ظاهر می‌شود که مانند سایر اسماء، احتواء بر معانی مضاعف دارد.[۱۸۷]

همانطور که به خوبی نشان داده‌اند[۱۸۸] این فِراق اسماء الهی امتداد به خلقت عالم می‌یابد و چیزی جز میل شدید خداوند نیست که از مقام «مخفی» به مقام معرفت یا «اُعرَف» سفر می‌کند و در بخش دوم حدیث قدسی فوق‌الذکر آمده است: خلقت الخلق لکی اعرف. به مدد فیض اقدس است که قیام در حق منجر به کثرت ممکنات می‌شود و به لطف فیض مقدّس است که لباس وجود بر تن می‌کنند.[۱۸۹] خداوند خود را در مظاهر خویش متجلّی می‌سازد که همان ظهور کمالات وی است و در نتیجه سومین حیطه از عالم وجود ظاهر می‌گردد. دو مرحله قبل مطابق با دو سطح از تعیّن، نباید به توالی و تعاقب از هم مذکور و معقول گردد، بلکه علی الدوام ملازم همند: الحقّ

---

۱۸۵. فصوص ج ۱، ص ۱۰۴. ۱۸۶. بنگرید برای مثال به فتوحات ج ۴، ص ۴۰.

۱۸۷. برای این فعل اسماء الهی بنگرید به فتوحات ج ۳، ص ۳۰۰.

۱۸۸. بنگرید به تحلیل عالی کربن در تخیل خلاق، ص ۱۱۶-۱۱۴.

۱۸۹. بنگرید به فصوص ج ۱، ص ۴۹.

فیاضٌ علی الاستمرار.[۱۹۰] کمالات الهی همان خزائن مخفی حقّ‌اند: «فاعیان العالم محفوظون فی خزائنه عنده و خزائنه علمه و مختزنه نحن.»[۱۹۱] اگر هر عین ثابته ظهور اسمی است که شامل آن است و حاکم بر آن است، هر موجودی عبد اسمی است که ربّ اوست و معرفت وی از خداوند هرگز به ورای آن اسم که تحت غلبهٔ اوست، نمی‌رسد.[۱۹۲]

چون ما در مقام اعیان ثابته در علم خداییم، لذا مستعدّ وفود به مقام وجود هستیم.[۱۹۳] مفهوم استعداد که در اینجا قابلیات را می‌رساند از سویی حاوی مفهوم قدر است و از سوی دیگر، دالّ بر معضلِ انتساب اعمال به خداوند یا مخلوقات است که متعاقباً به بحث مهمّ عدل الهی می‌انجامد. همان طور که ابن عربی در کتاب فصوص می‌نویسد: «ان الحق ما فعل بهم ما ادعوه انه فعله.... ذلک هو الذی کان علیه الممکن فی حال ثبوته...»[۱۹۴] ابن عربی سر آن دارد که توضیح دهد معرفت خداوند یا علم الهی عین مخلوقات به ثبوت آنهاست که در آن، حائز مقام وجود می‌شوند که شامل حجةاللّه البالغه در روز داوری می‌گردد. وی می‌نویسد: «مشیت حق احدیت تعلق است و آن مشیت نسبت تابع به علم است و علم نسبت تابع به معلوم است، معلوم تو و احوال توست در عالم اثری در معلوم نیست بلکه برای معلوم اثری در علم هست، یعنی از نفس خود همانی راکه در عین اوست عطا می‌فرماید.»[۱۹۵] در نتیجه خداوند به آن کسانی که در روز قیامت می‌خواهند خود را از مجازات نجات بخشند می‌فرماید «ما تو را در عالم وجود ابراز نداشتیم مگر آن اندازه که به ذات تو به قبول تو بر تو

---

۱۹۰. فتوحات ج ۱، ص۵۷.

۱۹۱. فتوحات ج ۴، ص۱۰۸ به یاد خواهیم داشت که در اینجا بار دیگر با نظریهٔ کنز روبرو می‌گردیم اگر چه باید ذکر کرد که در حدیث کنز آمده است و در اینجا از خزائن ماخوذ از خرن است.

۱۹۲. بنگرید به فوق، ۱۳۹-۱۳۸.

۱۹۳. بنگرید به فصوص ج ۱، ص ۶۰-۵۹.

۱۹۴. فصوص ج ۱، ص۸۲ یعنی حق بر ایشان هر فعلی که انجام می‌دهد آنها را به این فعل می‌خواند... اوست که ممکن در حال ثبوت خود بر آن است.

۱۹۵. فصوص ج ۱، ص۱۹۲ (فمشیئته احدیة التعلق و هی نسبة تابعة للعلم و العلم نسبة تابعة للمعلوم و المعلوم انت و احوالک فلیس للعلم اثر فی المعلوم بل للمعلوم اثر فی العلم فیعطیه من نفسه ما هو علیه فی عینه.م)

بخشیدیم.»[۱۹۶] به مدد اصطلاحات فنی‌تر و اصیل‌تر، تمایز میان قضاء و قدر تا این حدّ است که می‌توان گفت: «قضاء حکم خداوند در اشیاء است و حکم خداوند در اشیاء بر حد علم حضرتش به آنها و در آنهاست.... و قدر، توقیتِ همانی است که بر اشیاء در عین آنهاست بدون زیاده و کم که قضاء بر اشیاء محکوم کرده است و این عین سرّ قدر است.»[۱۹۷]

اما ما چگونه قضاء و قدر را درک می‌کنیم به این نحو که اعمال را به خداوند نسبت می‌دهیم همانطور که از آیهٔ مشهور قرآن۹۶/۳۷ بر می‌آید: «و اللّه خلقکم و ما تعملون»[۱۹۸] یعنی خداوند شما و اعمال شما را آفرید. در شب شنبه ۱۶ رجب سال ۶۳۳/۱۲۳۶ ابن عربی مبشّره‌ای داشت که در آن به بحث طولانی با خداوند می‌نشیند که دربارهٔ این مقولهٔ بسیار ظریف و لطیف بود: «خداوند مرا توفیق بخشید و چشم مرا به این نکته باز گشود که خلق مخلوق اوّل کسی است که مقدّم بر او مخلوقی نیست مگر خداوند، و بعد خداوند به من فرمود: آیادر اینجا امری هست که مورث حیرت و آشفتگی شود. عرض کردم: نه. فرمود: و اینچنین است که هرآنچه که می‌بینی، محدّثات است و چیزی جز خلق نخواهی یافت؛ من همانم که اشیاء را در اسباب و نه به اسباب آفریدم و همهٔ اشیاء از امر من تکون یافتند..... بعد فرمود: اگر به چیزی تو را خواندم، ملازم ادب باش زیرا حضرت حقّ جسارت را بر نخواهد تافت. عرض کردم: و این عین مطلبی است که ما در آنیم زیرا آن کس که ادب می‌گیرد و محاققه می‌گیرد،

---

۱۹۶. فتوحات ج۴، ص۷۲ (متن: ما ابرزتک فی الوجود الا علی قدر ما اعطیتنی من ذاتک بقبولک. م)

۱۹۷. فصوص ج۱، ص۱۳۱. (متن: القضاء حکم اللّه فی الاشیاء و حکم اللّه فی الاشیاء علی حد علمه بها و فیها.... و القدر توقیت ما هی علیه الاشیاء فی عینها من غیر مزید فما حکم القضاء علی الاشیاء الا بها و هذا هو عین سرّ القدر.م)

۱۹۸. البته آیات دیگری در قرآن هست که بر عکس این اعمال را به مخلوقات نسبت می‌دهد و باز همین اعمال را به خداوند منسوب می‌دارد (برای مثال بنگرید به قرآن ۱۷/۸: ما رمیت اذ رمیت ولکن اللّه رمی. امیر عبدالقادر الجزا این تضاد منطوی در قرآن را با گفتهٔ زیر حل می‌کند: اگر خداوند بارها اعمال را به عباد خود نسبت می‌دهد تنها به این دلیل است که صور وجنبه‌های واحد و حق واحدند. گفته‌ای که در کمال خود ماخوذ از ابن عربی و تعالیم وی است. بنگرید به *ecrits spiriyuels* ص۱۴۶ (موقف ۲۷۵.)

در اصل تویی که خالق ادب و محاققه هستی زیرا اگر محاققه را خلق کردی فلابد حکم توست و اگر ادب را خلق فرمودی نیز فلابد حکم توست. فرمود: این همان دستوری بود که چون قرآن خوانده می‌شود باید ساکت بود[۱۹۹]. عرض کردم: این نیز از تست که سمع را آفریدی تا بشنود و سکوت را آفریدی تا ساکت باشد. و این چیزی که اینک تو را خطاب در می‌دهد نیز مخلوق است. به من فرمود: خلق نکردم مگر همانی را که علم داشتم، و علمی نداشتم مگر آنکه معلومی برایش بود.»[۲۰۰]

به علاوه ابن عربی مراحل حصول کثرات را برون از عالم وحدت تشریح می‌نماید که موجودی است که دائماً و تکرار ناشدنی در حیّز عالم مادی تجلّی می‌فرماید و سبب احیاء در هر ثابت می‌گردد.[۲۰۱] خداوند کنز مخفی در علم خود بنفسه فی نفسه در صور مخلوقات تجلّی می‌فرماید. به عبارت دیگری ماخوذ از ابن عربی، «ان العالم لیس الا تجلیه فی صور اعیانهم الثابتة التی یستحیل وجودها بدونه»[۲۰۲] یعنی عالم چیز نیست مگر همان تجلّی خداوند در صُوَرِ اعیان ثابتهٔ آنها که وجودش بدون آن مستحیل است. و در جای دیگر به تعبیر دیگر می‌گوید: «حق همان آینهٔ توست که خود را در خود می‌بینی و تو نیز آینهٔ اویی در رؤیت او، در نظاره به اسماء و ظهور احکام اوست و غیر از عین او نیست.»[۲۰۳] از منظری، اسماء با مسمّای خود ظاهر می‌شوند

---

۱۹۹. تلمیحی لطیف است به قرآن ۲۰۴/۷.

۲۰۰. فتوحات ج ۲، ص ۲۰۴ (متن: فاوفقنی الحق بکشف بصری علی خلقه المخلوق الاول الذی لم یتقدمه مخلوق اذا لم یکن الا اللّه و قال لی هل هنا امر یورث التلبیس و الحیرة قلت لا قال لی هکذا جمیع ما تراه من المحدثات ما لاجد فیه اثر و لا شیء من الخلق فانا الذی اخلق الاشیاء عند الاسباب لا بالاسباب فتتکون عن امری.... قال لی اذا طالعتک بامر فالتزم الادب فان الحضرة لا تتحمل المحاقفة قلت به و هذا عین ماکنا فیه ومن یحاقق و من یتادب و انت خالق الادب و المحاققة فان خلقت المحاققة فلابد من حکمها و ان خلقت الادب فلابد من حکمه قال هو ذلک فاستمع اذا قری القرآن و انصت قلت ذلک لک خلق السمع حتی اسمع و اخلق الانصات حتی انصت و ما یخاطبک الان سوی ما خلقت فقال لی ما اخلق الا ما علمت و ما علمت الا ما هو المعلوم علیه. م)

۲۰۱. برای مفهوم تجلّی بنگرید به معجم، ص ۲۶۹–۳۵۷.

۲۰۲. فصوص ج ۱، ص ۸۰.

۲۰۳. فصوص ج ۱، ص ۶۲. (متن: فهو مرآتک فی رؤیتک نفسک و انت مرآته فی رویته اسمائه و ظهور احکامها و لیست سوی عینه.م)

اما از منظر دیگر، از مظاهر خود در مخلوقات متمایزند که وثاقت خویش را از آنها می‌یابند، به طوری که تجلّیات چیزی نیستند مگر متجلّیات یعنی از منظری (هو الذی تجلّی بنفسه) و از منظر دیگر «لذاته» است و وصف خود از خود متمایز نیست زیرا مستعدّ آن است و مشروط به صورت متجلّی است.[۲۰۴] به سبب کمالِ اَعیان در مقام ثبوت، مخلوقات مجلای ناب نابرابرند: شفافیت کامل ولیّ در امور غیردینی کدر می‌گردد و فقط و فقط نور را به صور گوناگون ساطع می‌نماید که در هر شیء اثر خود آن شیء را ظاهر می‌فرماید. لذا استعداد هر ممکنی لازمهٔ استعداد وجود به تعیین هویت وی است (هم در مخلوقات و هم در احدیت) و بر آنچه که هستند تجلّی می‌کند: کثرت و وحدت در متجلّی خود ظاهر می‌شوند. این فقط عهدهٔ انسان کامل است یعنی آینهٔ تمام نمای حقیقة الحقیقة و الخلیقة که خدا را بشناسد، به این نحو که در همهٔ صور و همهٔ معتقدات بدون استثناء ظاهر می‌گردد، خواه مخلوقات خود بخواهند یا نخواهند، بدانند یا ندانند زیرا «هو المعبود فی کل العبادة» و هر راهی که شخص برای ظهور و عبادت حضرت حق برگزیند، شامل استنادی به حضرت حق است.[۲۰۵]

در خلال سال ۶۲۷ق، یعنی همان سالی که ابن عربی کتابِ فصوص الحکم را نگاشت، وی به خواهش صدرالدین قونوی که در سال ۶۲۶ق به ابن عربی پیوسته بود و در سنوات بعدی نیز همراه او باقی ماند و ما این مطلب را از شمار سماع‌هایی که نشان می‌دهند این دو در سال‌های ۶۲۶ق و ۶۲۷ق و۶۲۸ق و۶۲۹ق و ۶۳۰ق و۶۳۴ق با هم بودند[۲۰۶] درمی‌یابیم، فهرستی بر تمامی آثاری خود نوشت[۲۰۷]. باید ذکر کرد که این دورهٔ مصاحبت طویل المدت تنها موقوف به مطالعهٔ آن دسته از کتب و

---

۲۰۴. فصوص ج ۱، ص ۷۹ (و لیس ذلک الا المسمی تعالی خاصة و اما غیر مسمی اللّه مما هو مجلی له او صورة فان کان مجلی له فیقع التفاضل لابد من ذلک بین مجلی و مجلی. م)

۲۰۵. با عطف نظر به مفهوم خداوند خالق اعتقادات است بنگرید به معجم، ص ۳۱ و کربن، تخیل خلاق، ص ۲۰۰-۱۹۵ بهترین تحقیق دربارهٔ انسان کامل اثر ماساکاتا ماکیشیتا است تحت عنوان نظریهٔ ابن عربی دربارهٔ انسان کامل، توکیو، ۱۹۸۷م که به تفصیل به سوابق این بحث در آیین اسلامی می‌پردازد.

۲۰۶. مؤلفات، ۲ و ۳ و ۷ و ۱۳۵ و ۱۴۲ و ۱۵۰ و ۳۱۳ و ۴۱۴ و ۴۸۴ و ۶۳۹.

۲۰۷. مؤلفات، ص ۱۴۲.

رسائل ابن عربی شد که ماهیت آنها به آشکارترین وجه، باطنی و سرّی بود، برای مثال رسائلِ عنقاء المغرب و کتاب الاسراء و مقام القرب و فراتر از اینها، کتاب فصوص الحکم است که ابن عربی در طی یک دورهٔ قرائت بر قونوی، اجازهٔ روایت آن را به وی داد، و همانطور که پیش از این دیدیم، صدرالدین قونوی تنها مستمع آن بود. در اینجا بخت یار ماست که شهادت گرانبهای مؤیّدالدین جَندی را در اختیار داریم که توضیح می‌دهد چگونه وی و قونوی فصوص الحکم را درک کردند. «و سید و استاد و راهنمای من[۲۰۸]، محمّد بن اسحاق بن محمّد بن یوسف القونوی خطبهٔ کتاب را بر من تشریح نمود و واردِ غیبی بر وی ظاهر شد و نَفَس رحمانی بر وی دمید و نفایس اسماء و صفات خویش را بر وی وزاند و به مَدَدِ باطن بزرگوارش بر باطن من تصرفی عجیب بنمود و تأثیر کمال بخشی بر ظاهر و باطن من بگذاشت. لذا خداوند کل مضمون کتاب را بر من تفهیم ساخت که در شرح خطبه ذکر کرد. و به سبب این تقرّب به ساحت وی، خداوند مضمون اسرار کتاب را بر من الهام فرمود. شیخ بزرگوار چون این اَطوار در من بدید، امر الهی بر وی قرار گرفت، به من گفت که این مطالب را شیخِ الاکبر یعنی نویسندهٔ کتاب، خود، بر من تشریح و تفسیر کرد و در تشریح خطبهٔ کتاب، برایم لبّ مطالب را تشریح نمود و تصرّفی غریب در وی داشت که به آن، مضامین این کتاب را دانست.»[۲۰۹]

ابن عربی سال ۶۲۸ ق (۱۲۳۱-۱۲۳۰) را چونان سالی به خاطر می‌آورد که در

---

۲۰۸. مترجم فارسی باید تصریح کند که در اینجا نویسندهٔ کتاب القابی را که جندی در وصف صدرالدین ذکر نموده است حذف کرده است.

۲۰۹. شرح فصوص، ص ۱۰-۹ (متن: و لقد کان سید و سندی و قدوتی محمّد بن اسحاق بن محمّد بن یوسف القونوی شرح لی خطبة الکتاب و قد اظهر وارد الغیب علیه آیاته و نفخ النفس الرحمانی نفحاته و استغرق ظاهری وباطنی روح نسماته و فوح نفایس اسمائه و بعثاته و تصرف بباطنه الکریم تصرفا عجیبا حالیا فی باطنی و اثر تأثیرا کمالیا فی راحلی و قاطنی فافهمنی اللّه من ذلک مضمون الکتاب کله فی شرح الخطبة و الهمنی مصون مضمون اسراره عند هذه القربة فلما تحقق الشیخ منی ذلک وان الامر الالهی وقع بموقعه من هنالک ذکر لی انه استشرح شیخنا المصنف هذا الکتاب فشرح له فی خطبته لباب ما فی الباب لاولی الالباب و انه تصرف علیه تصرفا غریبا علم بذلک مضمون الکتاب. م)

آن سال، خداوند با وی چنان سخن گفت که با حضرت موسی مکالمه کرد [۲۱۰]، با زبانی که هیچ مماثلت به زبان مخلوقات نداشت؛ «و نیز در مبشّره‌ای دیدم که کلام خداوند را بی واسطه در بقعهٔ مبارکه‌ای که خداوند در آنجا با حضرت موسی تکلم فرمود، از بلّه‌ای [۲۱۱] به قدر کف دست، کلامی گفت که نظیر نداشت و شبیه به کلام مخلوقات نبود، کلام حضرتش خود فهمی بود که سامع می‌داشت، از گفته‌هایش این نکته را دریافتم که به من فرمود: آسمانِ وحی و ارضِ حکمت و کوهِ تسکین باش» [۲۱۲]

کمتر از یک سال بعد، در صفر سال ۶۲۹ ق مصادف با دسامبر سال ۱۲۳۱م شیخ الاکبر نسخهٔ ابتدایی کتابِ فتوحات مکیه را کامل کرد. در مقدمهٔ مجلّد اوّل از چاپ انتقادیِ عثمان یحیی، وی اظهار می‌دارد که ابن عربی دقیقاً «در سفر حج در مکه بود که به اِکمال این اثر خود نایل شد.». شوربختانه عثمان یحیی برای صحّتِ گفتارِ خویش هیچ سندی و مستندی به دست نمی‌دهد. شاید او تنها به شماری از منابع معدود و محدود اعتماد کرده است ــ در اینجا نیز مانند سایر موارد، بر اساس فتوای فیروزآبادی است ــ که فاش می‌گوید زمانی که ابن عربی فتوحات مکیه خود را کامل کرده بود، به مکه رفت و اوراق کتاب را بر سقف کعبه نهاد. یک سال بعد (اگر قول او را صحیح تلقی کنیم) وی صفحات کتاب خود را جمع نمود و توجّه کرد که بدی آب و هوا بخشی از آنها را غیرقابل استفاده ساخته است. این حکایت ظریف که فیروزآبادی نخستین کسی است که به نقل آن مبادرت ورزیده است، به طور خاصّ ابداً قابل اعتماد نیست. اینکه شیخ الاکبر به ارض مبارکه، بیت اللّه الحرام، خانهٔ کعبه رفت تا تکمیل اثری را به تبرّک مخصّص دارد که سطور نخستین آن تحت الهام و ارشاد الهی و کعبة‌اللّه نوشته شده بود، حدّاقلّ این است که حدسی است پذیرفتنی. اما بسی دشوار

---

۲۱۰. فتوحات ج ۴، ص ۴۸۵.

۲۱۱. این کلمهٔ بلّه که هم در فتوحات آمده است و هم در نسخهٔ بایزید، من بلّه بقدر الکف نوعی حدس است، معانی لغوی کف در اینجا هیچ به کار نمی‌آید شاید بله نبوده است و تلّ بوده است که به معنای تپه است.

۲۱۲. متن: اوصیت بها فی مبشرة اریتها سمعتها من کلام اللّه بلا واسطه فی البقعة المبارکة التی کلم اللّه فیه موسی من بلة علی قدر الکف کلاما یکیف و لا یشبه کلام مخلوق عین الکلام هو عین الفهم من السامع فمما فهمت منه: کن سماء وحی و ارض ینبوع و جبل تسکین.م

آید تصور این مطلب که وی به بالای سقف کعبه، خانهٔ خدا در مکّه رفته باشد تا فتوحات را در آنجا به امانت نزد خدا سپارد؛ چنین رفتاری علی الیقین فقدان احترام او هم به خانهٔ خدا و هم صاحب خانه است که اصولاً با نفسِ تعالیم ابن عربی بالکلّ ناسازگار است. به علاوه، راه میان دمشق تا مکه بسیار طولانی است و منازل صعب در پیش رو بود. به هر حال در هیچیک از آثار ابن عربی نمی‌توان اَدنی نشانه‌ای یافت که حاکی از اقامت شیخ الاکبر، بعد از سال ۶۲۰ق، در خارج از سوریه باشد. از سوی دیگر، شاید این ماجرا اشارتی بوده است به یکی از آن سفرهای معجزه‌آسای وی که گاهی نیز از وی سر می‌زده است. با لحاظ به کرامات اولیاء در این گونه اسفارِ فرا طبیعی، می‌توانیم به حکایت زیر اعتناء کنیم که قونوی به جَندی باز گفته است و او ثبت کرده است.[213] «چنان که شیخ الکمّل خاتم الاولیاء الاکمل رضی اللّه عنه از دروازهٔ دمشق بیرون آمد او را خاطر طواف کعبه شد، خود را بر دروازهٔ مکه یافت! فی الحال طواف کرد؛ و وقت قیلوله شد به خانهٔ دوستی در مکه رفت و آنجا قیلوله کرد و بعد از آن تجدید وضوء کرد، پای برهنه به طواف بیرون آمد و بعد الطواف و الصلوة بالمسجد الحرام اصحاب و مستفیدان که در دمشق بودند و احتیاج عیال به ضروریات به خاطرش آمد، خود را باز بر دروازهٔ دمشق یافت. چون به خانه آمد، شیخ ما شیخ المشایخ استاد الحقیقة برهان الطریقة صدرالحق و الدین محمّد بن اسحاق بن یوسف در خانه بود گفت یا سیدی این المداس کفش چه شد؟ شیخ گفت: نسیت فی بیت فلان فی مکّة. شیخ فرمود به این مقدار غیبت که کمتر از سه ساعت بود به مکه رفتی و آمدی؟ فرمود که نعم.... شیخ صدرالدین روز و وقت و ساعت بنوشت و نگاه داشت بعد مدتی مدید از مکه آمدند و کفش شیخ اکبر را آوردند و در مکه هم وقت و هم ساعت حضور شیخ نوشته بودند که شیخ در فلان وقت در مکه ظاهر شد و بعد قیلوله پیش ما پای برهنه چنان که عادت شیخ بود در طواف، به طواف بیرون آمد.» جَندی در خاتمهٔ حکایت خود جزئیاتی می‌افزاید که فاقد جذابیت نیست. او توضیح می‌دهد که اینگونه حالات را عموماً به طیّ الارض شناسند که اولیاء الهی با اقدام خویش طی

---

۲۱۳. نفحه الروح و تحفة الروح، طهران، ۱۳۶۲ش/۱۴۰۳، ص۱۲۵-۱۲۴ (برگرفته از اطلاعات شخصی از ویلیام چیتیک).

می‌کردند. اما نمونهٔ فوق امری استثنایی و خارق‌العاده است که مخصوص خاتم الاولیاء است. شرح این ماجرا ظاهراً به نحو زیر قابل تاویل است: طیّ الارض در حدود کرامات اولیای معیّنی است که صاحب آن حائز قدرت سفر با سرعت زیاد و در فواصل دور اما به قدم و پای خود است. اما سرعت حرکت در سفر ممکن است برای آنانی باشد که هنوز تدارک سفر ندیده‌اند، به هر حال در مورد ابن‌عربی همانطور که قونوی وصف می‌کند، این انتقال ثابت و آنی است: او خاطر مکه کرد و خود را بی‌درنگ در آنجا یافت و عین همین قضیه در مراجعت از مکه به دمشق برایش رخ داد.

سه سال بعد، در سال ۶۳۲/۱۲۳۴ ابن‌عربی استنساخ دوم از کتاب فتوحات مکیه را تکمیل نمود؛ وی توضیح می‌دهد که این استنساخ شامل حذف و اضافاتی است که در قیاس با استنساخ پیشین از فتوحات معلوم است[۲۱۴]. باید تأکید کرد که این تغییرات فقط ناظر به جزئیات بود و شامل سبک متنوع اثر و یا امّهات اصول عقاید شیخ نمی‌شد که جرح و تعدیلی در مفاهیم آن اعمال نشد.

در شروع همین سال، یعنی اوّل محرم سال ۶۳۲ق (مطابق با ۲۶ دسامبر سال ۱۲۳۴) ابن‌عربی برای ملک الاشرف[۲۱۵] که در سال ۶۲۶ق برادرزادهٔ خود، ناصر داود را از تخت به زیر آورده بود، فتوایی صادر کرد. گفتنی است که این امیر ایوبی تظاهر به تدیّن می‌کرد و در اِعمال شریعت و سنت در قلمرو خود متعصّب بود.[۲۱۶] به سال ۶۲۸ وی دستور داد شیخ الحراری حبس گردد، زیرا عزالدین سلمی وی را متهم به الحاد کرده بود؛ ابو شامه که رشحی از تمایلات ضدّ صوفیانهٔ وی فوقاً مذکور گشت، می‌گوید الحراری بی شرمانه شریعت را زیر پا نهاده بود.[۲۱۷] در همان اوقات، ملک الاشرف عزم کرد تا فرقهٔ قلندریه را محدود و مطرود کند. فرقهٔ قلندریه که قدری فراتر

---

۲۱۴. فتوحات ج ۴، ص ۵۵۴

۲۱۵. اجازه ویرایش بدوی در Quelques figures et de la philospphie islamique پاریس، ۱۹۷۹، ص ۱۷۲.

۲۱۶. باری دورهٔ حکومت وی در دمشق، بنگرید به از صلاح‌الدین تا مغول، ص ۲۱۴-۲۰۸.

۲۱۷. تراجم، ص ۱۸۰.

از طریقت عمل می‌کرد[۲۱۸]، در دمشق به سال ۶۱۶ق به سبب ورود جمال‌الدین ساوی تقویت شده بود و او به این بدنامی، دچار بود که به مذهب و شریعت بی اعتناست. در سال بعد، ۶۲۹ق ملک الاشرف در مسجدی مراسم توبه و ندامت بر پا ساخت و به همین سبب آن محل را مسجد التوبه نامیدند، در این مسجد مُتکلِّمِ معروف صفی‌الدینِ آمدی را از دفترش فرا خواند ــ که بر طبق گفتهٔ ثابت بن الجوزی ــ به سبب تمایلاتِ شدید و معروفِ عقل‌گرایی خود، در خانه توقیف گشت.[۲۱۹]

فوت ملک الاشرف به سال ۶۳۵/۱۲۳۷ کوتاه زمانی بعد از مرگ ملک العادل رخ داد و جانشینان تاج و تخت موقع را برای شروع نزاعی تازه جهت حصول حکومت، مغتنم شمردند که این نزاع دو سال طول کشید؛ عاقبت صلاح اسماعیل فرزند دیگر ملک العادل بر اریکهٔ سلطنت تکیه زد. اندکی از توفیقات صلاح اسماعیل نگذشته بود که در قضیهٔ عزالدین گرفتار آمد، به این معنا که وی را به سبب همدستی و هم‌پیمانی‌اش با فرانک‌ها به شدت انتقاد کرده بود. واکنش صالح تند و فوری بود: عزالدین را به مصر تبعید کرد.

در همین اثناء، ابن عربی اوقات خود را در آخرین سنوات حیات خویش بین امور زیر تقسیم کرد: نگارش رسائل و کتب بسیاری از جمله دیوان خود،[۲۲۰] تجدید نظر و جرح و تعدیل کتاب فتوحات مکیه (وی دومین استنساخ این کتاب را به سال ۶۳۶/۱۲۳۸ به پایان برد) و بالاخره، تعلیم و تدریس به شاگردان و مریدانش. خداوند روزی به وی فرمان کرده بود: «قل لاصحابک استغنموا وجودی من قبل رحلتی!»[۲۲۱] یعنی به اصحاب خود بگو که از وجود من، پیش از آنکه از این دنیا رخت بر بندم، بهره گیرید. به نظر می‌رسد این درست همانی بود که تابعان و مریدانش به خوبی انجام دادند

---

۲۱۸. این اصطلاح (که سوای هر چیز، در شروع قرن سیزدهم میلادی کهنه می‌نمود) توسطه تحسین یازیجی در مقاله‌اش تحت همین عنوان در دائرةالمعارف ویرایش۲، ذیل همین کلمه، تشریح شده است.

۲۱۹. برای این وقایع گوناگون بنگرید به کتاب از صلاح‌الدین تا مغول، ص ۲۱۱-۲۰۹.

۲۲۰. بنگرید به تاریخ‌شمار در ضمیمهٔ ۱ در آخر همین کتاب.

۲۲۱- فتوحات ج ۱، ص ۷۲۳.

و هرچه بیشتر و بیشتر، علی الدوام گِردش جمع می‌شدند تا مستعمان آثار و کتب وی باشند. اسفا که این زائر خداوند در ۲۲ ربیع الثانی سال ۶۳۸ق[۲۲۲] به پایان اسفار طولانی خویش رسید. شیخ الاکبر از میان شاگردان و مشتاقان خود معراجی به سوی خدا داشت که دیگر بازگشتی نداشت. کسی او را به رفیق اعلی دعوت کرد.

آیا او در خانهٔ خویش در آرامش مُرد؟ هیچیک از منابعِ موثّق ما اخباری به دست نمی‌دهند که تصور کنیم مرگ وی بسیار حزن‌انگیز و دراماتیک بوده است. معهذا در دمشق افسانهٔ غریبی نقل افواه عموم بود و این خبر از دهانی به دهانی دیگر تا امروز نقل می‌شود که اگر نزد هر یک از اهالی دمشق نامی از ابن عربی برده شود، بی درنگ وظیفهٔ خود می‌داند آن را بر زبان راند. بر طبق این افسانه، محیی‌الدین توسّط جمعی از مردان، عموماً فقهاء، به قتل رسید که در مقابل جملهٔ ایشان فاش گفته بود: «ربّکم تحت قدمی!» می‌گویند قاتلانِ سیه‌کار به مجازات کار خویش رسیدند. و نیز می‌گویند که عزم کردند تا وی را در همان جایی مدفون سازند که آن واقعهٔ دلخراش رخ داده بود. زمانی که قبر وی را شکافتند، صندوقچه‌ای پر از طلا در همانجا یافتند. راوی حکایت علی الفور می‌افزاید که شیخ می‌خواست به این نحو نشان دهد که آن فقهای فاسق و فاجر، جز کامروایی دنیوی چیزی نمی‌شناختند و نمی‌پرستیدند. این دقیقاً همان افسانهٔ طلایی است که به قصدِ خاصّی ساخته و پرداخته شده است و کاملاً فاقد اصالت است اما به احتمال بسیار، قصه‌گویی در پی جلب توجهات عموم آن را جعل کرده است. ما چندین حکایتِ موثّق از نحوهٔ مراسم مرگ ابن‌عربی در اختیار داریم ــ بخصوص گزارش کامل ابو شامه[۲۲۳] که معاصر ابن عربی است ــ و هیچیک از آنان ذکری از این حادثهٔ پُر اُفت و خیز نمی‌کنند. روایت یونینی که اندکی بعد از فوت ابن عربی مرقوم شده است، تأکید دارد که سه تن، تمهیدات مربوط به مراسم تکفین و تدفین را فراهم آوردند: قاضی ابن زکی، عماد بن نحاس و جمال‌الدین بن عبدالخالق.[۲۲۴] نخستین این رجال، چنانکه از قبل خوب شناختیم، همان حامی و

---

۲۲۲. صاحب نفحه، تاریخ ۲۸ ربیع الثانی را به دست میدهد اما دیگر منابع، که شامل ابو شامه نیز می‌شود و او خود در مراسم تدفین ابن عربی حاضر بود، همان ۲۲ ربیع الثانی را ثبت می‌کنند.

۲۲۳. تراجم، ص ۱۷۰

۲۲۴. وافی ج ۴، ص ۱۷۵.

میزبان ابن‌عربی است. دومین نفر عمادالدین عبداللّه بن حسن بن النَّحاس (متوفی ۶۵۴ ق) است که بر طبق گفتهٔ ابوشامه زاهدی نیکوصفت یعنی «اَشرف الزُّهاد و اَعظمُهم» بود.[۲۲۵] بر طبق گفتهٔ صاحب وافی[۲۲۶] این شخص به رغم آنکه کر بود، یک روای موثق حدیث بود و ما از منابع دیگر خبر داریم که وی به ابن عربی تعلیم حدیث می‌کرد[۲۲۷] اما از نفر سوم تا به امروز چیزی نمی‌دانیم و تعیین هویتش بر اساس منابع امروزی غیرممکن است.

بر طبق افسانهٔ دیگری که توسط قاری البغدادی نقل و حتی شاید جعل شده باشد، دمشق به هنگام فوت ابن عربی یکسره و به مدت سه روز در عزا شد. «سلطان و وزراء و امراء و علماء جملگی در تشییع جنازهٔ وی حاضر شدند و تُجّار و کَسَبه به سبب عزاداری سه روز دکان‌های خویش بستند.»[۲۲۸] اگر این امر واقعاً رخ داده بود یقیناً ابو شامه که خود در مراسم تکفین شیخ الاکبر حاضر بود، فراموش نمی‌کرد به ما باز گوید و آن را ثبت کند. در واقع به جای این مطالب، وی نکتهٔ معقولی را اظهار می‌دارد، ابن عربی تشییع خوبی داشت «جنازة حسنة». چند سطری از فتوحات گویای آخرین منویات و آمال شیخ الاکبر است: «فنسال اللّه تعالی لنا و لاخواننا اذا جاء اجلنا ان یکون المصلی علینا عبدا یکون الحق سمعه و بصره و لسانه[۲۲۹] لنا و لاخواننا و اولادنا و آبائنا و اهلینا و معارفنا و جمیع المسلمین من الجنّ و الانس آمین بعزته و کرمه.»[۲۳۰]

زمانی که دعا مزبور خاتمه می‌یابد، برای اجابت، کلمهٔ آمین را ذکر می‌کند. در

---

۲۲۵. تراجم، ۱۸۹.
۲۲۶. وافی ج ۱۳، ۱۳۲.
۲۲۷. فتوحات ج ۴، ص ۵۲۴.
۲۲۸. مناقب ابن عربی، ص ۲۴.
۲۲۹. این مطلب اشاره به حدیث قدسی مشهوری دارد (بخاری توحید) که ابن عربی آن را کراراً نقل می‌کند و معلوم می‌سازد که هویت فرد و با هویت حق متحد می‌گردد و حق با خلق واحد می‌شود (بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۴۰۶ ج ۳، ص ۶۸ و ج ۴، ص ۲۴ و ۳۹ و ۲۰) اولیاء این حدیث را به قرب نوافل می‌شناسند. با نافله می‌توان به قرب حق تا بدانجا رسید که خداوند وجود او می‌شود بنگرید به موقف ۱۳۲ از امیرعبدالقادر Ecrits spirituels ص ۹۸-۹۴.
۲۳۰. فتوحات ج ۱، ص ۵۳۰ یعنی از خداوند برای خود و برادرانمان مسالت داریم که چون مرگ ما در رسد، نمازگزار ما بنده‌ای باشد که حق جل جلاله سمع و چشم و زبان او باشد و ما و برادران و فرزندان و پدران و اهل و عیال و دوستان ما و همهٔ مسلمانان خواه جن و خواه انس، یاد دارد، آمین به عزت و بزرگواریش.

اینجا و در این زمان من نیز به وی پاسخ می‌گویم، آری این، پاسخ من و پاسخ تمام کسانی است که در طی قرون و اعصار نجوایشان از نسلی به نسلی ادامه یافت و آثار وی را خواندند و سپاسگزار و البته متحیّرِ شیخ الاکبر گشتند.

فرجام

ابن عربی در شروع دیوان المعارف[1] خود مبشّرهٔ عجیبی را نقل می‌کند که مدخل وی برای تدوین این مجموعهٔ منتشرناشدهٔ اشعار اوست. «در میان خواب و بیداری، در واقعه‌ای دیدم که فرشته‌ای به سویم می‌آید قطعه‌ای از نور سفید به دست اوست، تو گویی که قطعه‌ای از اشعهٔ متلالاء خورشید است. پرسیدم: این دیگر چیست؟ جواب داد: این سورهٔ الشعراء است...[2] بعد احساسم این بود که چیزی مانند مو از درونم به سوی حلقم و از حلقم به سوی دهانم برون می‌آید. شبیه به حیوانی بود که سر و زبان و چشم و لب داشت. بعد به سوی آسمان بالا رفت تا به دو افق، شرق و غرب رسید. بعد انقباض یافت و به درونم بازگشت. دریافتم که کلمهٔ من «کَلِمی» به شرق و غرب خواهد رسید.»

و چنین نیز شد. در خلال قرون و اعصار متمادی بعد از وفات شیخ الاکبر عقاید و آراء وی به همه جاگسترش یافت، و اغلب نه به طور مخفیانه و زیرزمینی، بلکه صریح و علنی به اقصی نقاط عالم رسید و عاقبت همهٔ شرق و غرب عالم را فراگرفت، سوریه و مصر و شمال آفریقا و ایران و ترکیه و هند و اندونزی و چین. در همهٔ این قرون می‌توان تنفیذ آثار ابن عربی را سراغ گرفت.

این نفوذ شگرف، بی‌شک در حلقهٔ صوفیان حاصل آمد. مجموعهٔ عظیم آثار ابن عربی در معرض شرح و تفسیر بسیارِ مفسرانِ گوناگون واقع شد که نقشی عظیم و

---

۱. دیوان المعارف، نسخهٔ خطی فاتح افندی، ۵۳۲۲، ص ۲۱۴.

۲. در اینجا چند کلمه ناخوانا است.

حساس در تشهیر این آثار ایفاء نمودند و حتی به ورای جهان عرب زبان رساندند. ناظر به این جنبه باید به فهرست یکصد و بیست شرح و تفسیری اشاره کرد که فقط بر فصوص الحکم نوشته شده است و عثمان یحیی فهرست کرده است[۳] (فهرستی که بی‌گمان کامل نیز نیست) و در این خصوص به غایت کافی است. بسی از این شروح را ایرانیان خواه سنی و خواه شیعی، گاهی به عربی و گاهی به فارسی نوشتند و البته شش شرح نیز به ترکی است. البته آثار فراوان دیگری نیز هست که تحت الهام از آثار و آراء ابن عربی تدوین یافته است خواه به نظم و خواه به نثر، و البته به همهٔ السنهٔ رائج: اردو[۴]، مالزیایی[۵]، و احتمالاً چینی[۶] (اگر چه استاد فقید جوزف فِلِچر نتوانست تحقیق شگرف خویش را به پایان برد.) تأثیر و تفکرات ابن عربی چنان عظیم بوده است که حتی خارج از حیطهٔ کسانی که بی واسطه متعلّق به مکتب وی بودند (قونوی و کاشانی و قیصری، خصوصاً جامی، نابلسی و امیر عبدالقادر)[۷] البته هستند نویسندگان صوفی

---

۳. تاریخ مؤلفات، ۱۵۰.

۴. بسیاری از نقل قول‌ها و ارجاعات در این زمینه را می‌توان از اثر آنه‌ماری شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، چپ هیل ۱۹۷۵ (این اثر به فارسی نیز ترجمه شده است: ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نشر دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش) دید. بدیهی است این آثار به عربی و فارسی نوشته شده‌اند اما فراتر از این‌ها در این منطقه، احمد سر هندی و شاه ولی اللّه دهلوی دخالت داشتند که سهمی شایان در بسط آراء و عقاید شیخ الاکبر ایفاء کردند. برای سر هندی (اغلب به غلط او را یک تناسخ روح ابن تیمیه ملحوظ می‌دارند) و ارتباط عقایدش با ابن عربی بنگرید به نظریات فریدمان: شیخ احمد سر هندی، مونترال ۱۹۷۱م. برای شاه ولی اللّه بنگرید به تحقیق تاریخی و نه تحلیلی خوب سید عطار عباس رضوی، شاه ولی اللّه و روزگارش، کانبرا، ۱۹۸۰ رجوع کنید و مقالهٔ عبدالحق انصاری، شاه ولی اللّه که می‌کوشد وحدت وجود را در آراء وی اثبات کند، فصل نامهٔ اسلامی، شمارهٔ ۲۷، بخش ۳، ص ۱۶۴-۱۵۰.

۵. در این خصوص وامدار پرفسور نقیب عطاس هستیم که کوشید هم تصحیح و هم ترجمهٔ مالایی از آثار ابن عربی فراهم آورد و تحت تأثیر ابن عربی و آثار اوست. بنگرید بخصوص به اثر نامبرده، حمزة النفسوری، کوالالامپور، ۱۹۷۰م و رینری و وجودیه، کوالالامپور، ۱۹۶۶م.

۶. به هر حال ما بعد از انقلاب فرهنگی چین در این خصوص چیزی نمی‌دانیم ولی گویا یک نسخه از فتوحات مکیه هنوز در تنها مسجد پکن که هم اینک بعد از این همه آشوب و فتنه باقی مانده است، یافت می‌شود (اطلاعات شخصی از خوتکیویچ).

۷. برای مکتب ابن عربی و بالاخص رشد آن در فرهنگ فارسی بنگرید به تحقیق برجستهٔ جیمز

دیگری که از فقه اللغتِ ابن‌عربی بهره بردند و اصطلحات او را اقتباس کردند و خواسته و نخواسته دقیقاً مرجعشان ابن‌عربی بوده است و حتی برخی از آراء وی را نیز اقتباس کردند ــ بی آنکه خود بدانند ــ و بسی از نظریاتش را به آئین خویش راه دادند.[۸]

معهذا تأثیر ابن‌عربی بر جماعت صوفیان فقط منحصر به سطح آراء و عقاید نبود. سلاسل صوفیان ــ برای نمونه سلاسلی که مرتضی الزبیدی[۹] و نیز سنوسی در السلسبیل المعین[۱۰] نقل کردند ــ گواه است که خرقهٔ اکبریه از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. از سوریه ــ همانجا که شیخ الاکبر به سال ۶۳۸ ق فوت شد ــ تا ایران، این خرقه مسیر خویش را باز گشود و چرخید و عاقبت بار دیگر به موطن خود در بلاد غرب، در ظهور مجدّد شخصیت امیر عبدالقادر در ممالک اسلامی در قرن نوزدهم بازگشت[۱۱] و از اینجا نیز به هر جایی دیگر در جهان اسلامی ادامه می‌یابد.

شیخ الاکبر چنان به وفور در معرض مطالعه و شرح و تفسیر و در عین حال تکریم و توقیر اعقابِ کاملاً استثنایی خویش نایل گشته است که فرا چشم مریدان و تابعانش، که چندان کثیر نمی‌نمود، همانقسم که خود گفته بود مرجع جمیع اولیای جماعات

← موریس، ابن‌عربی و مفسرانش، فصل نامهٔ شرق‌شناسی آمریکایی، ۱۹۸۶ و ۱۹۸۷ شماره‌های ۴-۳ و ۶-۵. این تحقیق شامل نکاتی بر جسته و مفید در سبک و صورت خاص تفسیر و شرح است که شارحان مزبور خود تحت تأثیر ابن سینا بودند و این سبک را قونوی و شاگردانش پی گرفتند و اینکه تعالیم و عقاید ابن‌عربی به نوعی متفاوت است از آنجه این شارحان گفتند و در آثار خود ابن‌عربی به گونهٔ دیگر آمده است با این وصف باید گفت حرارت از نور جدا نیست.

۸. هنوز باید به تحقیق منظم و مرتب نسخه‌های خطی در شمال افریقا دست زد که بکر مانده است اما در مورد تأثیر ابن‌عربی و منابع دقیقی که به وی اشارت دارد به آسانی می توان نکاتی را در آثار منتشر شده یافت بالاخص همان‌هایی که الحاج عمر منتشر کرده است. به هر حال به نظر می‌رسد در اغلب موارد ارجاع به کتب ابن عربی محل اعتناست.

۹. مرتضی الزبیدی، عقد الجوهر الثمین، (اویسه ابن عراق) و اتحاف الاصفیاء (حاتمیه و صدریه).

۱۰. السلسبیل المعین فی الطرائق الاربعین، هامش المسائل العشره، قاهره، ۱۳۵۵، ص ۷۲-۷۰.

۱۱. بنگرید به امیر عبدالقادر، Ecrits spirituels مقدمه، که در آنجا خوتکیویچ اطلاعات نوینی در خصوص انتقال خرقهٔ اکبریه تا عصر امروز به دست می‌دهد. بنگرید به پایان نامهٔ فوق لیسانس من LEmir Abd al-Qadir et la khirqa akbariyya، پاریس، ۱۹۸۰.

اسلامی قرار داشت. اما موضوع بیشتر از اینهاست. هر کسی که آثار ابن عربی را می‌خواند به خوبی می‌داند که از نظر وی، امت، آن جماعت مذهبی که تنها نیمی از ایشان مصداق گفتهٔ رسول خدا بودند که فرمود شفیع ایشان در روز آخرت خواهد بود، صرفاً محدود و محصور به امت اسلام تاریخی نمی‌گردد بلکه شامل همهٔ جوامع انسانی می‌شود[۱۲]. قطعاً از نظر شیخ الاکبر باورناکردنی است که تنفیذ برکات خویش را تنها به مسلمانان، یا به تعبیر مستقیم و واضح این اصطلاحِ «مُسلم»، محدود و محصور سازد. او به مثابهٔ وارثِ اَعلی، رحمةً للعالمین بود. او را این کافی نبود که فقط سرچشمهٔ الهام اولیاء باشد و سرچشمهٔ عرفانِ عارفان ملحوظ گردد؛ بلکه او می‌خواست سرچشمهٔ امیدِ وطید همهٔ مخلوقات خدا باشد. به مددِ کلمات خود ابن عربی «قسم به خدا که به حمد الهی ما تنها برای کسانی که تشفّی و انتقام دوست دارند، نیامدیم بلکه خداوند مرا رحمت آفرید و وارث رحمت کسی قرار داد که حق خطاب به وی فرمود ما ارسلناک الا رحمةً للعالمین (قرآن ۱۰۷/۲۱)».[۱۳] در جای دیگری او باز تأکید دارد «خداوند از میانِ ملائکه، چهار تن برگزید تا حامل عرش او از چهار قائمه باشند... خداوند ملائکه‌ای آفرید تا عرش خداوند را حمل کنند و او را از گروه انسان‌ها نیز صُوَری است که حامل عرشی هستند که حضرت رحمن بر آن مستوی است و من، یکی از آنانم، و قائمه‌ای که بسی اَفضل از قوائمِ دیگرِ عرش است، برای ماست و آن، خزائن رحمت است و خداوند مرا رحیم مطلق قرار داد.»[۱۴]

---

۱۲. متن این حدیث شفاعتی لاهل کبائر من امتی، در ترمذی، قیامت، ۱۱ و ابن ماجه، زهد، ۲۷ آمده است. حلاج معنی واقعی امت را در این حدیث در نیافت و به سرزنش رسول خدا پرداخت که امم غیرمسلمان را از شفاعت خویش خارج ساخت. در این خصوص یاد خواهد شد که اسماعیل حقی در روح البیان خود متنی را از ابن عربی نقل می‌کند (که تاکنون در آثار وی یافت نشده است) که شرح می‌دهد این عمل یکی از مقاصد بلندی که جمع عظیم انبیاء در قرطبه به سال ۵۸۶ گرد ابن عربی بودند، با این استنتاج حلاج سر و کار دارد. آنان جمع شدند تا برای نیمی دیگر از امت محمّد با حضرت محمّد شفاعت کنند. بنگرید به خاتم الاولیاء، ۱۳۳-۱۳۲.

۱۳. فتوحات ج ۴، ص ۱۶۳. (متن: واللّه ما انا بحمد اللّه ممن یحب التشفی و الانتقام من عباداللّه بل خلقنی اللّه رحمة و جعلنی وارث رحمة لمنقیل له و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین.م)

۱۴. فتوحات ج ۳، ص ۱۴. (متن: و جعل فیما خلق من الملائکة اربع حملة تحمل العرش من الاربع

←

برخی از مفسّران و شارحان آثار ابن عربی، هم مُسلمان و هم غیرمسلمان، هم شرقی و هم غربی، در آثار وی چیزی ندیدند جز بنای مابعدالطبیعی مُلهَم از غیب، و این بُعد اساسی و بنیادین آثار وی راکه جهانی و عمومی شدن آن است، مبهم گرفته‌اند، به این معنا که غافل بودند از اینکه هم شخصیت ابن عربی و هم آثار وی ساختاری جهانی و عمومی دارد، بی آنکه دریابند چنین گسستی چقدر خطرناک است که اگر چنین شود، بر میراث اکبری هجمه کرده‌اند. «خداوند در باطنم در واقعه‌ای نشانم داد و به من فرمود به بندگانم آنچه راکه از کرم من در مورد مومنان خوبم دیدی، ابلاغ نما... عباد مرا چه می‌شود که از رحمتم نومیدند و حال آنکه رحمت من بر همه چیز واسع است.»[۱۵] ترجیع‌بندِ رحمت الهی که بر همهٔ مخلوقات سایه افکنده است، به خاتم الاولیاء محمّدی اوصاف خاص آن را می‌بخشاید، خصائص پیام عالمگیرِ امید و رحمت آن است که از این رحمت، این خاطرهٔ محوناشدنی می‌ماند که رحمت الهی، آخرین کلمهٔ الهی است. زیرا همهٔ مردم خواه بدانند خواه ندانند، جمله، خدا را می‌ستایند زیرا آیهٔ خداوند رحمن است که آنها را آفریده است چه که هر یک از ایشان بنفسه، مُهر یکی از وجوه کثیر لایتناهی وجه‌اللّه را حامل است که سعادت و بهجت ابدی است و از روز ازل بدان هدایت گشته‌اند. ابن عربی به مثابهٔ رسول رحمت الهی نیز خواستار آن بود که ابزاری به دست خداوند باشد تا همانی که او را در طیّ دورهٔ حیاتش با نشان ولایت خداوند (ولایتی) حمل می‌نمود، مبادا بعد از مرگش از وی فاصله یابد. یعنی افزون بر این، وی در عالم دیگر نیز ابزاری به دست خداست تا همانگونه که او خود وعده داده بود، در یوم قیامت و روز آخرت بر نیمی از کسانی شفاعت خواهد فرمود که زیر سایهٔ وی مأوی گیرند.[۱۶]

← القوائم... فان اللّه و ان خلق ملائکة یحملون العرش فان له من الصنف الانسانی ایضا صورا تحمل العرش الذی هو مستوی الرّحمن انا منهم والقائمة التی هی افضل قوائمه هی لنا و هی خزانة الرّحمن فجعلنی رحیما مطلقا. م)

۱۵. فتوحات ج ۱، ص۷۰۸ (متن: ولقد اشهدنی الحق فی سرّی فی واقعة و قال لی بلغ عبادی ما عاینته من کرمی بالمومن الحسنه... فما لعبادی یقنطون من رحمتی و رحمتی وسعت کل شیء. م)

۱۶. فتوحات ج ۱، ص۶۱۷ بنگرید به فصل ۳ فوق.

ضمائم

۱

روزشمار زندگانی ابن عربی

تاریخ	محل	منبع	حوادث زندگانی ابن عربی	حوادث تاریخی
۱۷ رمضان ۵۶۰/۱۱۶۵	مُرسیه	وافی ج ۴، ص ۱۷۸ نفحه ج ۲، ص ۱۶۳	تولد ابن عربی دوشنبه شب.	وفات عبدالقادر گیلانی.
۵۶۷/۱۱۷۱	—	—	—	وفات ابن مردنیش حاکم لوانت. صلاح‌الدین به خلافت فاطمیان مصر خاتمه می‌دهد
۵۶۸/۱۱۷۲	اشبیلیه	نفحه ج ۲، ص ۱۶۲	خانوادهٔ ابن عربی در اشبیلیه اقامت می‌گزینند.	—
۵۷۵/۱۱۸	قرطبه	مأخذ بالا، فصل ۲	در همین اوان با ابن رشد فیلسوف ملاقات می‌کند.	شروع خلافت الناصر
۵۷۸/۱۱۸۲	اشبیلیه	فتوحات ج ۱، ص ۳۳۱	قرآن را تحت تعلیم شیخ ابوبکربن صفی اللخمی می‌آموزد.	—
۵۸۰/۱۸۴	اندلس *	فتوحات ج ۲، ۴۲۵ و فصل ۲	سلوک خود را در طریقت تحت نظارت شیخ‌العُرینی آغاز می‌کند.	شروع حکومت یعقوب المنصور از الموحّدون
۵۸۳/۱۱۸۷	—	—	—	صلاح‌الدین اورشلیم را بازپس می‌گیرد.
۵۸۶/۱۱۹۰	قرطبه	فصوص ج ۱، ص ۱۱۰	مکاشفهٔ ملاقات با انبیاء	جنگ صلیبی سوم.
۵۸۶/۱۱۹۰	اشبیلیه	فتوحات ج ۴، ص ۱۵۶	دریافت آیهٔ «قل ان کان آبائکم... (قرآن ۲۴/۹) در اشبیلیه.	فردریک اول به سوریه داخل شد.
—	—	فتوحات ج ۱۶۲/۴	دریافت آیهٔ «انّما یستجیبوا علی‌الذین سیمعون...»	حکومت الموحدون بر کاستیل دست می‌یابد.

* در اسناد موجود نام محل یا مکان خاصّی ذکر نشده است.

تاریخ	مکان	مأخذ	رویداد	رویدادهای تاریخی
—	—	فتوحات ج ۲، ص ۷	موسی الصدرینی، مرید ابومدین و یکی از هفت ابدال را می‌بیند.	—
—	اشبیلیه	فتوحات ج ۴، ص ۴۷٦	مکاشفهٔ مربوط به حدیث حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا.	—
—	اندلس	فتوحات ج ۲، ص ۸	ملاقات با مردی از طایفهٔ حواریون	—
—	اندلس	فتوحات ج ۱، ٦١٦ ج ۲، ص ۴۷۵ و ٦٨٢	ملاقات مکرر با شیخ ابویعقوب الکومی.	—
۵٨٦/١١٩٠	مرجانه	فتوحات ج ۱، ص ۲۷۷	عبدالمجیدبن سلامه، خطیب مرجانه را می‌بیند.	—
۵٨٦/١١٩٠	اشبیلیه	فتوحات ج ۲، ص ۱۸۷	یوسف‌المقاوری یکی از طایفهٔ بکّائون و نیز علی‌السلاوی یکی از اهل ذکر را می‌بیند.	—
۵٨٦/١١٩٠	اندلس	فتوحات ج ۲، ص ۳۷۱	گفت‌وگو با فیلسوفی دارد که منکر معجزات انبیاء بود.	—
۵٨٧/١١٩١	—	—	—	شهادت شیخ اشراق سهروردی.
۵٨٩/١١٩٣	جزیرة الخضراء	جندی، شرح فصوص، ص ۲۲۰	در مکاشفه سرنوشت خود را دید.	مرگ صلاح‌الدین.
—	—	فتوحات ج ۱، ص ٦١٧	ابن طریف مرید شیخ ابوالربیع الملاقی را دیدار می‌کند.	—
رمضان ۵٨٩/١١٩٣	سبته	فتوحات ج ۱، ص ۳۲	نزد محدث معروف عبدالله الحجری درس می‌آموزد.	—
۵٩٠/١١٩۴	تلمسان	فتوحات ج ۴، ص ٦٦ و ۴٩٨	مکاشفهٔ انبیاء، که در آن رفتار او را با ابوعبدالله الطرسوسی یاد می‌دارند.	قشتاله بر حکومت اشبیلیه حمله می‌برد.
—	—	فتوحات ج ۱، ص ۳۷۹	ابویزید الفزّاز شاعر معروف را ملاقات می‌کند.	—

—	تونس	فتوحات ج ۱، ص ۹	بارها شیخ عبدالعزیز المهدوی را می‌بیند.	—
—	—	فتوحات ج ۴، ص ۱۲۹	فرزند ابن القسّی را ملاقات می‌کند.	—
—	—	دیوان، ص ۳۳۲	درمی‌یابد که وارث معرفت انبیاء است.	—
—	—	فتوحات ج ۳، ص ۲۲۴	به «ارض الله الواسعة» نایل می‌آید.	—
—	—	فتوحات ج ۱، ص ۱۸۶ و نیز فصل ٦.	خضر نبی را برای بار دوم می‌بیند.	—
—	—	فتوحات ج ۳، ص ۳۳۸	شعری دربارهٔ مسجد کبیر در تونس می‌سراید.	—
—	اشبیلیه	فتوحات ج ۳، ص ۳۳۸	به سوی اشبیلیه می‌رود و در هنگام ورود کشف می‌کند که یکی از رجال الغیب اشعار او را حفظ کرده است.	—
—	اشبیلیه	فتوحات ج ۱، ص ۲۲۲ و فصل ۵	مرگ پدر ابن عربی	—
—	نزدیک روته	فتوحات ج ۱، ص ۱۸٦ و فصل ۵	سومین دیدار با خضر.	—
—	اشبیلیه	مقدمهٔ کتاب المشاهد	کتاب المشاهد القدسیه را می‌نویسد.	—
۵۹۱/۱۱۹۵	فاس	درر الفاخره، ۳	دو خواهر خود را شوهر می‌دهد و فاس را ترک می‌کند.	—
—	—	فتوحات ج ۳، ص ۱۴۰	راه دستیابی به مقام ابدال و قطب را به دست می‌آورد.	—
—	—	فتوحات ج ۴، ص ۲۲۰ ج ۳، ص ۱۴	پیروزی الموحدون را بر الکره پیش‌بینی می‌کند.	پیروزی الموحدون بر الکره.
۵۹۱/۱۱۹۵	—	فتوحات ج ۴، ص ۵۴۱	محمدبن القسی التمیمی را می‌بیند که به وی اجازهٔ روایت می‌دهد و اولیاء در فاس ملاقات می‌کند.	—

۵۹۲/۱۱۹٦	اشبیلیه	فتوحات ج ۱، ص ۳۲	احادیثی از علی‌بن محمد العربی می‌گیرد و بر قاصی‌ابن العربی وارد می‌شود.	یعقوب المنصور به دروازه‌های مادرید می‌رسد.
—	—	نسب الخرقه	خرقه از دست عبدالرحمن‌بن علی القسطلانی می‌گیرد.	—
۵۹۳/۱۱۹٦ـ۹۷	—	فتوحات ج ۴، ص ۱۵۳ و ج ۲، ص ۴۸٦	مکاشفهٔ رؤیت تمامی مواقف روز قیامت	ده سال آتش‌بس میان یعقوب المنصور و آلفونسو شوالیهٔ کاستیل.
۵۹۳/۱۱۹٦ـ۹۷	—	فتوحات ج ۱، ص ۴۹۱ و ج ۲، ص ۴۸٦	وفود به منزل الانوار برای دومین بار و اینکه وجه بلانقاب شد.	—
—	—	فتوحات ج ۴، ص ۷٦	با قطب زمان ملاقات می‌کند.	—
—	—	فتوحات ج ۴، ص ۵۰۳ و ج ۱، ص ۲۴۴	محمدبن القسیم التمیمی را بار دیگر می‌بیند.	—
۵۹۴/۱۱۹۷ـ۹۸	—	فتوحات ج ۳، ۳۴۵ـ۳۵۰ کتاب الاسرا	معراج ابن عربی و تدوین کتاب الاسرا.	وفات ابومدین
—	—	دیوان، ۳۷ـ۳۳۳	درمی‌یابد که خاتم‌الاولیاء محمدی است.	—
—	—	کتاب نسب الخرقه	خرقه از دست محمدبن القسیم التمیمی می‌گیرد.	—
۵۹۴/۱۱۹۷ـ۹۸	فاس - سبته	فتوحات ج ۲، ص ۳۴۸	اسرار آلهی را فاش می‌کند. خداوند او را مقرّب می‌دارد و به وی می‌گوید که حضرتش اسرار قلوب آنانی که اسرار مخفی داشتند، در عیان به وی فاش می‌گوید.	—
—	فاس	—	ابن عربی همراه بدرالحبشی به فاس بازمی‌گردد.	—

۵۹۵/۱۱۹۸ـ ۹۹	زنده	کتاب الکتوب	مواجه با محمدبن اشرف الرندی یکی از هفت ابدال.	وفات یعقوب المنصور.
—	اشبیلیه	—	به شیوخ خود در اشبیلیه تهنیت می‌گوید	—
—	قرطبه	فتوحات ج ۱، ص ۱۵۴	ناظر تشییع جنازهٔ ابن رشد است.	وفات ابن رشد.
—	گرانادا	فتوحات ج ۴، ص ۹ ج ۱، ص ۱۸۷	شیخ عبدالله را ملاقات می‌کند.	ملک‌العادل سلطان دمشق می‌شود.
—	مُرسیه	کتاب الکتوب، ص ۱۰	به شیخ سَیدبون تهنیت می‌گوید.	—
رمضان ۵۹۵/۱۱۹۹	المریه	فتوحات ج ۱، ص ۳۳۴؛ ج ۴، ص ۲٦۳ و مقدمهٔ مواقع	کتاب مواقع النجوم را در طی یازده روز برای بدرالحبشی می‌نویسد.	—
۵۹۷/۱۲۰۰	ساله	روح‌القدس، ۸۲	به شیخ الکومی خوش‌آمد می‌گوید.	وفات ابن‌الجوزی
محرم ۵۹۷ اکتبر۔ نوامبر ۱۲۰۰	ایجیسل	فتوحات ج ۲، ص ۲٦۱	وفود به منزل القرب.	قحطی در مصر.
/۵۹۷ ۱۲۰۰ـ۱۲۰۱	مراکش	فتوحات ج ۲، ص ۴۳٦	مکاشفهٔ عرش که در طی آن مأمور می‌شود تا محمدالحصّار را با خود به شرق ببرد.	زمین‌لرزه در سوریه
—	بجایه	حلیة الابدال	فصلی دربارهٔ قلب در کتاب مواقع النجوم درج می‌کند.	—
—	بجایه	کتاب الباء، ص ۱۱ کتاب الکتوب، ص ۴۹	خود را می‌بیند که با نجوم و نیز با حروف الفباء وحدت یافته است.	—
۵۹۸/۱۲۰۱	تونس	فتوحات ج ۱، ص ۹۸	رفت‌وآمد با شیخ عبدالعزیز المهدوی.	—
—	—	فتوحات ج ۱، ص ٦٦۷	لوحی از خزاین کعبه دریافت می‌کند.	—

—	—	فتوحات ج ۱، ص ۹۸ روح‌القدس، ۹	فراقِ نهایی با غرب اسلامی برای عزیمت به شرق.	—
رمضان ۵۹۸/۱۲۰۲	قاهره	روح‌القدس، ۹ و ۱۰	بار دیگر با محمدبن الخیّاط و برادرش علی الحریری (یا الحراری) اجتماع می‌یابد.	—
۵۹۸/۱۲۰۲	حبرون	فتوحات ج ۱، ص ۱۰	مراقبه در مقام خلیل‌الله، ابراهیم (ص).	—
۵۹۸/۱۲۰۲	اورشلیم	—	نماز در مسجدالاقصی.	—
—	مدینه	—	زیارت مدفن النبی.	—
۵۹۸/۱۲۰۲	مکه	خطبهٔ فتوحات	خود را خاتم الاولیاء محمدی می‌یابد.	—
—	—	فتوحات ج ۱، ۵۱ ـ۴۷	شخصی را تحت عنوان فتی‌الفائت می‌بیند و در وی اسرار آلهی را می‌خواند که آنها را در کتاب فتوحات ثبت خواهد کرد.	—
—	—	مقدمهٔ ترجمان الاشراق	ملاقات با ابوشعیب‌بن رستم، امام مقام ابراهیم و دختر وی، نظام که الهامبخش ترجمان الاشراق است.	—
۵۹۹/۱۲۰۲ـ۳	—	کتاب نسب الخرقه	خرقه از یونس‌بن یحیی الهثیمی دریافت می‌کند	—
—	—	فتوحات ج ۱، ص ۳۱۸ـ۱۹	مکاشفهٔ کعبه و خشت‌های طلا و نقره.	—
—	—	فتوحات ج ۱، ص ۶۳۸ و ج ۲، ص ۱۵	با روحِ فرزند هارون‌الرشید ملاقات می‌کند و موسی القرطبی، مؤذن حرم را می‌بیند.	—
—	—	مولفات، ۴۸۰؛ مقدمهٔ مشکاة	کتاب مشکاة الانوار را می‌نویسد.	ملک العدل به فرقهٔ فتوت درمی‌آید.

تاریخ	مکان	منبع	رویداد	رویدادهای تاریخی
۱۲جمادی‌الاولی ۵۹۹/۱۲۰۳	طائف	مقدمهٔ حلیة‌الابدال	مراقبه در مقام عبدالله ابن عباس، کتاب حلیة الابدال را می‌نویسد.	—
ربیع‌الاول ۶۰۰ نوامبر ۱۲۰۳	مکّه	مقدمه و فصول روح‌القدس مولفات ۶۳۰، سماع ۴	کتاب روح‌القدس را می‌نویسد و این اثر را بر هفت مرید خود از جمله بدرالحبشی و پدر قونوی می‌خواند.	—
۶۰۰/۱۲۰۳-۴	مکه	مولفات، ۷۳۶، سماع ۱	تاج الرسائل را بر بدرالحبشی و پدر قونوی می‌خواند.	—
۲۴ ذوالحجه ۶۰۰/۱۲۰۴	مدینه	فتوحات ج ۴، ص ۱۹۳	دیدار از مدفن النبی.	وفات موسی‌بن میمون. آتشی قصر خلیفه در بغداد را ویران می‌کند. فرانک‌ها بر حمه هجوم می‌آورند و صیدون را می‌گیرند.
۶۰۱/۱۲۰۴	اورشلیم	مولفات، ۲۶ و ۶۸ و ۱۶۹ و ۲۰۵	کتاب الجلال، کتاب الازل، کتاب الالف و کتاب الهو را می‌نگارد.	—
۶۰۱/۱۲۰۴-۵	بغداد	مولفات، ۶۳۹، سماع ۱ و ۵	روح‌القدس را بر ابن سکینه می‌خواند. در معیت پدر قونوی به سوی آناطولی می‌رود.	—
۶۰۱/۱۲۰۴-۵	موصل	محاضرة‌الابرار، ج ۱، ص ۷ و ج ۲، ص ۱۸۴ و فتوحات ج ۳، ص ۱۷	ثابت‌بن العنتر، قاری و مفسر قرآن را می‌بیند.	—
—	—	مولفات، ۷۶۲	کتاب التنزلات الموصلیة را می‌نویسد.	—
۶۰۱/۱۲۰۴-۵	موصل	محاضرة‌الابرار، ج ۱، ص ۲۳۷ و ج ۲، ص ۲۴۰ و فتوحات ج ۴، ص ۴۹۰	احادیثی از علی‌بن مسعود الموصلی فرا می‌گیرد.	—

—	موصل	کتاب نسب‌الخرقه	خرقهٔ خضر را از علی‌بن جامع، مرید قضیب‌البان می‌گیرد.	—
۲۹ رمضان ۶۰۱/۱۲۰۵	—	مولفات ۶۳۹، سماع ۷	کتاب روح‌القدس را بر ۹ تن از مریدانش از جمله بدرالحبشی و پدر قونوی می‌خواند.	—
۶۰۲/۱۲۰۵	قونیه	مولفات، ۲۸ و ۳۳ و ۷۸	رسالهٔ الانوار، کتاب العظمه و کتاب‌الامر المحکم را می‌نویسد.	چنگیزخان به رود زرد می‌رسد.
صفر ۶۰۲/۱۲۰۵	قونیه	کتاب الامر الحمکم، ترجمهٔ آسین پالاسیوس، ص ۲۳۶	شیخ اوحدالدین کرمانی را ملاقات می‌کند.	—
۶۰۲/۱۲۰۵	دمشق	فتوحات ج ۱، ص ۲۵ و فصل ۹	مسعود الحبشی یکی از بهالیل را می‌بیند.	—
/۶۰۲ ۱۲۰۵ـ۱۲۰۶	اورشلیم	مولفات، ۲۹۷، ۵۱۱ و ۵۴۸	کتاب العقد، کتاب النقباء و کتاب المغنی را می‌نویسد.	—
چهارشنبه ۱۴ شوال ۶۰۲/۱۲۰۶	حبرون	مولفات ۸۳۴	کتاب الیقین را می‌نگارد.	—
۱۹ شعبان ۶۰۳/۱۲۰۷	قاهره	سماع ۹ از روح‌القدس	کتاب روح‌القدس را برای ۶ مستعمع از جمله بدرالحبشی، ابن سودکین و علی الحریری (یا الحراری) می‌خواند.	چنگیزخان خود را امپراطور مغول و ترکان می‌نامد.
۶۰۳/۱۲۰۷	شرق*	مولفات ۱۷۷ و ۴۱۲	کتاب منزل المنازل الفهوانیه و کتاب الجواب الی الترمذی را می‌نویسد.	—
/۶۰۴ ۱۰۸۸ـ۱۲۰۷	مکّه	فتوحات ج ۲، ۳۷۶ و ۴۰۷	ابوشعیب‌بن رستم، امام مقام ابراهیم را می‌بیند.	خلیفه الناصر، سهروردی را به دمشق می‌فرستد.

—	—	کتاب المبشّرات، نسخه خطی ص ۹	در مبشّره‌ای به دیدار رسول می‌رسد و دو رکعت در پی طواف می‌خواند.	—
۶۰۹/۱۲۰۹	حلب	مولفات ۷۳۸، ۲۴۳	قرائت کتاب التجلیات الالهیة	ملک الظاهر محاصرهٔ حلب را به انجام می‌برد.
شوال ۶۰۶/۱۲۱۰	شرق*	نفحه، ج ۲، ص ۱۷۵	صحیح مسلم را با ابوالحسن بن علی البجایه می‌خواند.	—
۶۰۸/۱۲۱۲	بغداد	المختصر، بغداد، نشر ۱۹۵۱، ص ۱۰۳	مورخ مشهور ابن دبیتی (۶۳۷/۱۲۳۰ وفات) را می‌بیند.	—
۱۱ رمضان ۶۰۸/۱۲۱۲	بغداد	فتوحات ۲، ص ۳۰- ۵۲۹	مکاشفهٔ مکر آلهی.	—
۶۰۹/۱۲۱۲	شرق*	محاضرة الابرار، ج ۲، ص ۲۶۰، فتوحات ج ۴، ص ۵۴۷	مقایسه با کیکاوس سلطان سلجوقی.	مسیحیان در لاس‌ناواس دِ تولوسا پیروز می‌شوند.
۶۱۰/۱۲۱۳	حلب	مقدمه بر شرح ابن سودکین بر التجلیات	التجلیات را می‌خواند و شرح می‌دهد.	—
رجب،شعبان،رمضان ۶۱۱، اواخر ۱۲۱۴ و اوایل ۱۲۱۵	مکّه	مقدمه بر ترجمان‌الاشواق	ترجمان الاشواق را می‌سراید.	چنگیزخان پکن را می‌گیرد.
۶۱۱/۱۲۱۵	حلب	ذخائر الاعلاق، مقدمه	به خواهش بدر الحبشی و ابن سودکین شرحی بر ترجمان الاشواق می‌نویسد.	—
رمضان ۶۱۲/۱۲۱۶	سیواس	محاضرةالابرار ج ۲، ص ۲۴۱	در مکاشفه پیروزی کیکاوس را بر آنتیوخ پیش‌بینی می‌کند.	وفات ملک‌الظاهر، امیر حلب، شروع پنجمین جنگ صلیبی.

پایان رمضان ۶۱۲	ملطیه	محاضرةالابرار ج ۲، ص ۲۴۱	نامه‌ای به کیکاوس می‌نویسد و پیش‌بینی خود را به وی باز می‌گوید.	—
۱۰ شعبان ۶۱۳/۱۲۱۶	ملطیه	مولفات ۷۳۶، سماع ۲	بر چند تن از مریدانش کتاب تاج‌الرسائل را می‌خواند	—
۶۱۵/۱۲۱۸	—	سماع ۳ از روح‌القدس	کتاب روح‌القدس را بر چند تن از مریدانش می‌خواند.	وفات ملک العادل و کیکاوس. المعظم امیر حلب می‌شود.
۱۰ صفر ۶۱۵/۱۲۱۸	—	خاتمهٔ اصطلاحات الصوفیه	اصطلاحات الصوفیه را می‌نویسد.	—
۶۱۶/۱۲۱۹	—	—	—	فرانسیس قدیس به مصر می‌آید. صلیبیان دمیاط را می‌گیرند.
۶۱۷/۱۲۲۰	حلب	مولفات ۷۰، سماع ۱ مولفات ۴۱۴ و ۴۶۲	بر «چهارده حواری» کتاب العظمه و کتاب المقام و کتاب المیم را می‌خواند.	—
۶۱۸/۱۲۲۱	حلب	مولفات ۴۱۲، سماع ۱	کتاب منزل المنازل را بر سه تن از مریدانش شامل ابن سودکین و محمدبن برنقوشی المعظّمی و فرزندخواندهٔ ابن عربی می‌خواند.	صلیبیان در جنگ صلیبی پنجم شکست می‌خورند و مسلمانان دمیاط را بازپس می‌گیرند.
۶۱۸/۱۲۲۱	ملطیه	نفحه ۲، ص ۱۷۰	تولد پسر جوان‌تر ابن عربی، محمد سعدالدین. وفات معاصر و مصاحب ابن عربی، بدر الحبشی.	وفات نجم‌الدین کُبریٰ.
۶۱۹/۱۲۲۲	—	—	—	مغول‌ها کابل را فتح می‌کنند.
۶۲۰/۱۲۲۳	سوریه	—	عاقبت در سوریه منزل می‌کند.	فردریک دوم به آفریقا هجوم می‌کند. او مسلمانان را از سیسیل بیرون می‌کند.

تاریخ	مکان	منبع	رویداد	رویدادهای همزمان
٦۲۱/۱۲۲۴	دمشق	مولفات ۸۳۴، سماع ۱ مولفات ۲٦ و ۲۱۹ و ۳۸٦ و ۴۱۸ و ۴٦۲ و ۵۵۱ و ٦۸۹	کتاب العین، کتاب المقصد الاسماء و کتاب المیم را بر ایوب‌بن بدر المقری می‌خواند.	—
٦۲۲/۱۲۲۴	—	—	—	وفات خلیفه الناصر
٦۲۳/۱۲۲٦	—	—	—	وفات قدیس فرانسی آسیزی
۲۰ ربیع‌الاول ٦۲۴/۱۲۲۷	دمشق	کتاب المبشرات	مبشرهٔ دیدار با رسول خدا مربوط به افضلیت ملائکه بر ایشان.	وفات چنگیزخان. وفات المعظم، ناصرداود امیر دمشق.
۲۳ ذوالقعده ٦۲۴/۱۲۲۷	دمشق	کتاب المبشرات	مبشرهٔ حضرت رسول، مربوط به معاد حیوانات.	—
٦۲۵/۱۲۲۸	سوریه	مولفات ۷۳٦	کتاب ثواب قضاء الحوائج را می‌نویسد.	—
۲۲ذوالحجه ٦۲٦ نوامبر ۱۲۲۹	سوریه*	مولفات ۲، سماع ۱	کتاب العبادله را بر چند تن از مریدانش من‌جمله قونوی و ابن سودکین می‌خواند.	الکامل و الاشرف دمشق را محاصره می‌کنند. الکامل اورشلیم را تسلیم فردریک دوم می‌کند. الاشرف امیر دمشق می‌شود.
اواخر محرم ٦۲۷ دسامبر ۱۲۲۹	دمشق	فصوص ج ۱، ص ۴۷	مبشرهٔ حضرت رسول که کتاب فصوص را به دست وی می‌دهد.	وفات فریدالدین عطّار.
۴ربیع‌الثانی ٦۲۷ فوریه ۱۲۳۰	سوریه	فتوحات ج ۲، ص ۴۴۹	واقعهٔ هویت آلهی.	—
٦۲۷/۱۲۳۰	دمشق	مولفات ۱۴۲، سماع ۲ مولفات ۴۱۴، مولفات، ۷۰	کتاب الفهرست را به خواهش قونوی می‌نویسد و چندین سماع روایت به وی اجازه می‌دهد.	—

۶۲۸/۱۲۳۱	دمشق	مولفات ۶۳۹ و ۳۱۳	در سماعی به قونوی اجازهٔ روایت روح‌القدس و کتاب الاسرا را می‌دهد.	مغولها ایران را فتح می‌کنند. شیخ علی الحراری در دمشق زندانی می‌شود.
۲۰ ربیع‌الاول ۶۲۸/۱۲۳۱	سوریه*	کتاب المبشرات	در مبشره‌ای خدا را می‌بیند که در جبل سیناء تکلم می‌کند همانگونه که با موسی در طور مکالمه کرد.	—
۶۲۸/۱۲۳۱	سوریه*	مولفات، ۱۳۵	به عبدالکریم البزّاز سماع کتاب الحلال و کتاب الالف را می‌دهد.	—
صفر ۶۲۹ دسامبر ۱۲۳۱	دمشق	مولفات، ۱۳۵	نسخهٔ اول از کتاب فتوحات پایان می‌یابد.	—
۹ جمادی‌الاولی ۶۲۹ مارس ۱۲۳۲	سوریه*	کتاب المبشرات، نسخهٔ خطی فاتح افندی ۵۳۲۲، ص ۹۲	در مبشره‌ای به ابن عربی می‌گویند که او صاحب هزار فرزند روحانی است.	—
۶۳۰/۱۲۳۳	دمشق	آثار البلاد، گوتینگن نشر ۱۸۴۸م، ص ۳۳۴	جغرافی‌دان معروف، قزوینی صاحب آثار البلاد را می‌بیند.	—
۶۳۰/۱۲۳۳	دمشق	مولفات، ۱۵۰	فصوص را بر قونوی می‌خواند.	—
۶۳۰/۱۲۳۳	سوریه	مولفات ۴۸۴، سماع ۱	کتاب المبشرات را بر قونوی، عمادالدین ابن عربی فرزند ارشد ابن عربی، و چند تن از مریدان می‌خواند.	—
۶۳۲/۱۲۳۴-۱۲۳۵	سوریه	—	نسخهٔ دوم فتوحات را شروع می‌کند.	وفات سهروردی مولف عوارف المعارف
اول محرم ۶۳۲ ۱۲۳۴/۹/۲۹	دمشق	اجازه لمالک.... مقدمه	در اجازه‌ای به ملک‌الاشرف، امیر دمشق به پاس خدماتش اطمینان می‌دهد.	—
۶ رجب ۶۳۳/۱۲۳۶	سوریه	فتوحات ج ۴، ص ۲۰۴	مباحثه با خداوند در لحاظ با اوصاف و اعمال	مسیحیان قرطبه را می‌گیرند.

۶۳۳/۱۲۳۶	سوریه	مولفات ۷۳۶، سماع ۴ مولفات ۶۷، سماع ۲ مولفات ۴۱۴، سماع ۳	سماع‌های گوناگون برای شاگردان خود ترتیب می‌دهد.	—
۶۳۴/۱۲۳۷	دمشق	مولفات ۱۰۲	دیوان را می‌نگارد.	—
۶۳۴/۱۲۳۷	—	مولفات ۱۳۵	شماری از مجالس سماع برای فتوحات ترتیب می‌دهد.	—
۶۳۶/ ۱۲۳۸ـ۱۲۳۹	—	مولفات ۱۸،۲۵۶،۲۶۲، ۵۸۷،۵۵۵،۳۴۲،۲۸۸	شماری از رسائل را می‌نویسد.	فوت الاشرف. فوت الکامل، جواد امیر دمشق می‌شود.
۶۳۶ ۱۲۳۸ـ۱۲۳۹	—	مولفات ۸، ۴۷۲، ۵۳۹، ۶۸۵	این آثار را می‌نویسد.	—
۲۴ ربیع‌الاول ۶۳۶/۱۲۳۸	دمشق	فتوحات ج ۴، ص ۵۵۳	دومین نسخهٔ فتوحات را کامل می‌کند.	—
۶۳۷/۱۲۳۹ـ۱۲۴۰	—	مولفات ۱۳۵	سماع‌های متعدد برای قرائت فتوحات ترتیب می‌دهد.	ملک الصالح اسماعیل دمشق را تسخیر می‌کند.
۱۰ ربیع‌الاول ۶۳۸/۱۲۴۰	—	مولفات ۷۶۲، سماع ۱	تنزلات الموصلیه را بر ایوب‌بن بدر المقری می‌خواند.	مغول‌ها بر کییف دست می‌یابند.
۲۲ربیع‌الثانی۶۳۸ نوامبر ۱۲۴۰	—	تراجم، ص ۱۷۰	وفات شیخ الاکبر. در گورستان بنوزکی دفن می‌شود.	—

۲
ابن عربی و نحوهٔ ارتباط وی با صوفیان متعدد در غرب جهان اسلام

ابن العریف — ابوالربیع الملاقی — ابن الطریف / عبدالله القلفات — ابن عربی
ابن العریف — ابن قلیب — عبدالجلال / ابوصبر ایوب الفهری — ابن عربی
ابن العریف — الغزّان — ابن عربی

ابو مدین — یوسف الکولی / عبدالله الموروری / عبدالعزیز المهدوی / احمد السلاوی / ابن سیدبون / ابن خمیس الکینانی / موسی الصدرینی / ایوب الفهری — ابن عربی

ابن قسی — فرزندش — ابن عربی

ابن برجان — ابن الخرّاط الازدی* / ابن قلیب — ابن عربی

ابن مجاهد — ابن مرتلی / ابو قشوم / یوسف الشربلی / ایوب الفهری / ابن طریف — ابن عربی

* تعیین نسب معلوم نیست.

۳

فهرست مشایخ و معلّمانی که قواعد دینی و شرع و سنت را در جهان اسلامی در غرب تعلیم می‌دادند و ابن عربی کراراً به آنان اشاره دارد.

در اینجا فهرستی از معلّمان حوزهٔ دینی و شرع و سنت ارائه می‌گردد که ابن عربی بارها آنان را ملاقات کرد. این فهرست در بیشترین موارد بر اساس کتاب اجازه تنظیم شده است و گاهی نیز از اخباری استفاده شده است که در دیگر آثار آمده است. نام علمایی که از اهمّیت کمتری بر خوردارند با دو ستاره مشخص شده است، و اگر مشهورند با سه ستاره. در اینجا تاریخ وفات بیشتر آنها به دست داده شده است و گاهی نیز حوزهٔ تخصصی آنها نیز اشاره شده است. شمارهٔ کتاب تکمله، اثر ابن عربی (اختصار تکمله، یعنی نشر کودرا، و تکملهٔ ب یعنی نشر Bel و Bencheneb الجزیره، ۱۹۱۰م) و اجازه و در نهایت دیگر نام آثار ابن عربی عندالزوم آمده است. زمانی که شیخ یا معلّم مورد نظر صوفی نیز بوده است، نام با علامت + همراه است.

*** عبداللّه (ابو محمّد بن عبید اللّه) الحجری [1]: (وفات ۵۹۱/۱۱۹۴)، حدیث؛ تکمله، ۱۴۱۶، اجازه، ص ۱۸۰؛ فتوحات ج ۱، ص ۳۲ و ج ۳، ص ۳۳۴.

** عبداللّه (ابو محمّد) التادلی: (۵۹۷/۱۲۰۰ وفات)، قرائت؛ تکمله، ۱۴۹۱، اجازه ص ۱۷۳.

** عبد الجلیل بن موسی [2] +: (۶۰۸/۱۲۱۱ وفات)؛ تفسیر و حدیث؛ تکمله، ۱۸۱۸؛ اجازه، ص ۱۸۱؛ درّة‌الفاخره در صوفیان اندلسی، ص ۱۶۰.

*** عبدالرّحمن (ابویزید) السهیلی [3]: (۵۸۱/۱۱۸۵ وفات)؛ حدیث و سیره، تکمله، ۱۶۱۳، اجازه، ص ۱۸۱، مواقع النجوم، ص ۹۰، محاضرة‌الابرار ج ۱، ص ۶ و ۷۲ و ۲۳۶.

---

۱. ابن عربی دروس وی را در سبته درماه رمضان ۵۸۹ق اکتساب کرد (بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۳۲ و ج ۳، ص ۳۳۴).

۲. بنگرید به شرح حال در تشوف، ۲۴۱ و ص ۴۱۶.

۳. بنگرید به بروکلمان، ج ۱، ص ۷۳۳.

ابوبکر بن حسن[۴]: قاضی در مرسیه، اجازه ص ۱۸۰.

*** ایوب (ابو صابر) الفهری[۵] +: (۶۰۹/۱۲۱۲ وفات)؛ حدیث ؛ تکلمهٔ ب ص ۵۳۶ و اجازه، ص ۱۸۰ و فتوحات ج ۳، ص ۳۳۴.

*** ابن ابی جماری (۵۹۹/۱۲۰۲ وفات): قرائت، تکمله، ۸۷۰،اجازه ص ۱۷۴.

** ابن‌العربی (ابو وائل یا ابو ولید): حدیث؛ اجازه ص ۱۱۷، فتوحات ج ۱،ص ۳۲، روح القدسص ۲۲.

** ابن العاص (محمّد بن علی) الباجی[۶] +: فقه، تکمله ۷۹۸، فتوحات ج ۱، ص ۴۰۰ محاضرةالابرار ج ۱،ص ۱۴۴؛ روح‌القدس، ۳۹، ص ۱۲۳؛ صوفیان اندلسی، ص ۱۵۲.

*** ابن الفارس (عبد المنعم بن محمّد) الخزرجی[۷]: (۵۹۷/۱۲۰۰ وفات) تکمله،۱۸۱۴، اجازه ص ۱۸۰.

*** ابن الخرّاط (عبدالحق) اشبیلی[۸]: (۵۸۱/۱۱۸۵ وفات)؛ حدیث، تکمله ۱۸۰۵، اجازه ص ۱۷۴، فتوحاتج ۱،۵۹۹، ۶۴۹ و ج ۲، ص ۳۰۲.

*** ابن مقدم (علی بن محمّد) الرعینی: (۶۰۴/۱۲۰۷ وفات)؛ حدیث، تکملهٔ ب

---

۴. نمی‌توان هویت این شخص را با دقت تعیین کرد.

۵. برای شیخ فهری بنگرید به تشوف، ۲۴۰ و ابن قنفذ، انس الفقیر، ص ۳۲ و ابن عربی در سبته در همان اوقات که نزد الحجری می‌رفت، در دروس وی شرکت می‌کرد.

۶. ابن عربی وی را فقیه زاهد تسمیه می‌کند، برای ابن العاص بنگرید به تشوف، ص ۲۱۶ و صفی‌الدین، رساله، ص ۸۳(در اینجا او به عنوان فقیه و محدث و ولی یاد می‌شود) و شرح حال وی، ص ۲۲۹.

۷. بر طبق ارباب تذکره، ابن الفارس که چندین بار به منصب قضاوت رسید، در شعر و فلسفه و فقه تفوق داشت. ما نمی‌دانیم ابن عربی در کدام از این موضوعات از وی دانش آموخته است.

۸. دشوار است قطعاً تعیین کنیم که آیا ابن عربی این خطیب مشهور را در بجایه ملاقات کرده است یا خیر. ابن عربی در اجازه می‌گوید که عبدالحق به وی اجازهٔ نقل همهٔ آثار خود را در حدیث داده است (حدثونی بی جمیع مصنفاته) اماابن الخرّاط در مغرب در انقلاب بنوقانیه در ۵۸۱ق درگذشت. (معجب، ص ۱۹۷) و نیز ابن عربی او را در مغرب تاسال ۵۸۹ق ندیده بود. این نکته ما را به این حدس سوق می‌دهد که شاید خود ابن الخراط به اندلس رفته بود.به هر حال هیچیک از منابع ما ظاهراً از چنین سفری یادی نمی‌کند و آنچه ابن عربی در محاضرةالابرار (ج ۱، ص ۲۶) بیشتر تأکید می‌کند آن است که او حدیث را از ابن الخراط اخذ کرده است.

۲۵۲، فتوحات ج ۱، ص ۶۴۹.

** ابن الصائق (یحیی بن محمّد) الانصاری[۹] +:(۱۲۰۳/۶۰۰ وفات) حدیث؛ تکمله ۲۰۷۰ اجازه ص ۱۸۱، تفوحات ج ۴، ص ۴۸۹ و ج ۲، ص ۵۲۸ و ج ۳، ص ۳۳۴، روح‌القدس، ۳۸، ص ۱۲۳، صوفیان اندلسی، ص ۱۳۶.

*** ابن الشرّاط (عبدالرّحمن بن قلیب): (۱۱۹۰/۵۸۶ وفات) قرآن، قرائت؛ تکمله، ۱۶۲۰، اجازه ص ۱۷۳.

** ابن سمحون (عبدالودود)[۱۰]: (۱۲۱۱/۶۰۸ وفات) تکملهٔ ب ۲۵۹ و اجازه ص ۱۸۰.

*** ابن زرقون (محمّد بن سعید) الانصاری: (۱۱۹۰/۵۸۶ وفات)، حدیث، تکمله ۸۲۴، اجازه، ص ۱۷۴.

** جابر بن ایوب الحضرمی[۱۱]: (۱۱۹۱/۵۸۷ یا ۱۲۱۹/۵۹۶[۱۲] وفات)؛ حدیث، تکمله، ۳، اجازه ص ۱۷۸، فتوحات ج ۱، ص ۶۴۹، محاضرة الابرار ج ۱، ص ۲۶.

محمّد بن علی بن اخت المقری[۱۳]؛ اجازه ص ۱۸۱، محاضرةالابرار ج ۱، ص ۲۰۱.

محمّد بن عشون[۱۴]: تفوحات ج ۱، ص ۳۲ و روح‌القدس، ص ۲۲ و ۳۴.

** محمّد بن قاسم الفاسی +: (۱۲۰۶/۶۰۳ وفات) تکمله، ۱۰۶۴، اجازه ص ۱۸۰ فتوحات ج ۱، ص ۲۴۴ و ج ۴، ص ۵۰۳ و ۵۴۱ و ۵۴۹، محاضرةالابرار ج ۱، ص ۶.

** محمّد بن صاف اللخومی: (۱۱۸۹/۵۸۵ وفات)، قرآن و قرائت؛ تکمله ۸۲۱،اجازه ص ۱۷۳، فتوحات ج ۱، ص ۳۳۱ و ۴۲۵ و ۶۴۹ وج ۴، ص ۵۵۰.

---

۹. ابن عربی از وی به عنوان محدث و صوفی یاد می‌کند، خصوصاً اینکه او حدیث را با وی در سبته در منزلش آموخت، شرح حال، ص ۱۹۸ در تشوف، ص ۳۷۷ به وی اختصاص دارد.

۱۰. ابن سمحون قاضی منسریه بود؛ قرائت درست المنکب و نه المکتب است چنانکه بدوی در اجازه به دست داده است.

۱۱. در اجازه ابن عربی فقط می‌گوید از وی اجازهٔ عام گرفت اما در کتاب المحاضرة الابرار تأکید می‌کند که اواوقات خود در مصاحبت وی در اشبیلیه گذراند.

۱۲. مترجم فارسی باید اینجا اشاره کند که تاریخ ۱۲۱۹ اشتباه است و باید ۱۲۰۰ باشد.

۱۳. نامعلوم.

۱۴. نامعلوم.

** موسی بن عمران المیرتلی +: (۶۰۴/۱۲۰۷ وفات) زهد؛ تکمله، ۲۱۴۷ اجازه ص ۱۸۱، فتوحات ج ۲، ص ۶ و ۱۳ و ۸۱ و ۱۷۷ و ۲۰۱، روح‌القدس، ۸.

** یحیی بنعبی علی الزواوی[۱۵] +: ۶۱۱/۱۲۱۴ وفات)؛ عنوان الدرایه ۲۹، ص۱۳۵به بعد؛ روح‌القدس، ص۴۲ و فتوحات ۲، ص ۲۱ و ۶۳۷.

---

۱۵. در روح‌القدس ابن عربی زواوی را به اسم یک محقق و زاهد می‌شناسد. او آثار وی را مطالعه کرد و خلوه تحت نظارت وی تمهید کرد. بر طبق گفتهٔ قبرینی (عنوان الدرایه ۲۹) زواوی آثاری در فقه و حدیث از خود بر جای نهاد.

۴

ادیبانی که در غرب جهان اسلامی با ابن عربی مراوده داشتند.

ــــ احمد بن یحیی الوزعی (۶۱۰/۱۲۱۳ وفات) ادیب و شاعر، ابن عربی او را در چندین مجلس در قرطبه دید. بنگرید به اجازه، ص ۱۸۰ و محاضرةالابرار ج ۱، ص ۳ و ۲۵۶ و ج ۲، ص ۲۳۶.

ــــ عبد المنعم الجیلانی: (۶۰۲/۱۲۰۵ وفات در دمشق) ادیب و شاعر و طبیب؛ تکمله، ۱۸۱۵. ابن عربی به طور خاص نمی‌گوید که وی را در غرب دیده است یا در شرق. فتوحات ج ۲، ص ۱۲۹.

ــــ عبدالرّحمن (ابو یزید) الفزاز: (۶۲۷/۱۲۳۰ وفات) شاعر با تمایلات صوفیانه[1]، تکمله، ۱۶۴۱ ابن عربی او را در تلمسان به سال ۵۹۰ دید، فتوحات ج ۱، ص ۳۷۹.

ــــ ابن ابی رکب (ابوذر الکاشانی): ۶۰۴/۱۲۰۷ وفات)، شاعر و فیلسوف و فقیه و خطیب شهر اشبیلیه و قاضی، تکمله، ۱۰۹۸. ابن عربی او را در شهر اشبیلیه در مجلس حوزهٔ ادب دیدو او را «سیدی» می‌خواند؛ محاضرةالابرار ج ۱، ص ۱۲۷ و ۱۲۹ و ج ۲، ص ۲۴۷.

ــــ ابن فرقد (علی بن ابار): (۶۲۴/۱۲۲۷ وفات) شاعر و قاضی شهر ساله و گرانادا، تکمله ۲۸۸، اشعاری از وی به ابن عربی رسید، محاضرة الابرار ج ۲، ۹۹-۹۸.

ــــ ابن جبیر (ابوالحسن محمّد بن علی): (۶۱۴/۱۲۰۷ وفات) مردی اندلسی در ادب و لغت و نویسندهٔ کتاب مشهور رحله، بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، ابن عربی وی را در قرطبه می‌شناخت، فتوحات ج ۱، ص ۱۵۴.

ــــ ابن خروف (علی بن محمّد) الاشبیلی[2]: (۶۰۳/۱۲۰۶ یا ۶۰۹/۱۲۱۲ وفات)

---

۱. همین طور ابن ابار و احمد بابا (نیل، در هامش دیباج) ص ۱۶۳.

۲. دو فرد که معاصر هم بودند هر دو تن به این نام شناخته می‌شوند (با همان اسم و همان کنیه) ←

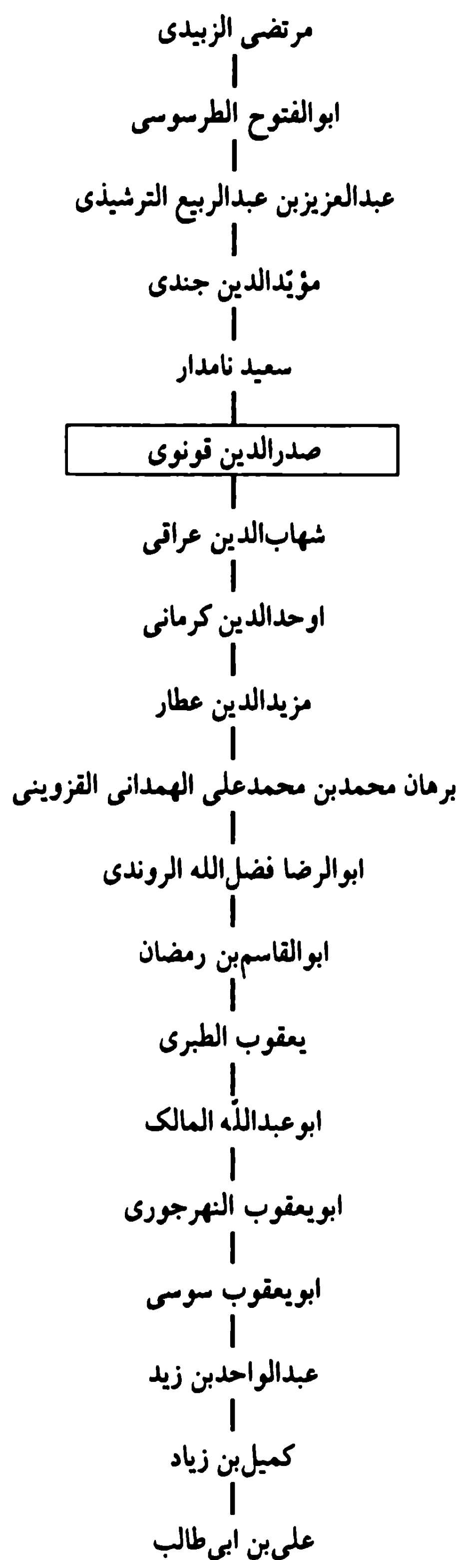
ادیب و لغوی و اهل کلام و نحوی، تکمله ۱۸۸۴، ابن زبیر، صلاة الصلاة ۲۳۲، ۲۴۵.
ابن عربی ایامی را با وی در قرطبه گذرانید، محاضرة‌الابرار ج ۲، ص ۶۳ و ۲۳۶.
ـــــ ابن محرز (محمّد بن علی): (۱۲۵۸/۶۵۵ وفات) فیلسوف و مورخ و محدث، بنگرید به عنوان الدرایه ۹۲ ص ۲۴۵-۲۴۱. ابن عربی او را در قرطبه می‌شناخت، محاضرة‌الابرار، ج ۲، ص ۱۷۸.
ـــــ ابن زیدان (عبدالعزیز بن علی): (۱۲۲۷/۶۲۴ وفات) محقق و شاعر و محدث، تکمله ۱۷۷۱. او مصاحب ابن عربی در شهر فاس بود، فتوحاتج ۲، ص ۵۱۴.
ـــــ ابن زهر (ابوبکر الحفید): (۱۱۹۹/۵۹۵ وفات) عضوی از خاندان بزرگ اطباء بنگرید به دائرة‌المعارف ویرایش ۲ ذیل ابن زهر. ابن عربی در مصاحبت وی در قرطبه بود. محاضرة‌الابرار ج ۲، ص ۱۷۸ و ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ۱۸۸۴ نشر کونیسبرگ، ج ۲، ص ۷۰-۶۶.

← اغلب تذکره‌ها میان این دو تمایز نهادند یعنی ابن الخروف النحوی و ابن حروف الشاعر و ابن عربی مخصوصاً از ابن خروف ادیب سخن می‌گوید که می‌تواند بر هر دو تن صادق آید و لذا غیر ممکن است که بتوان او را تعیین هویت کرد.

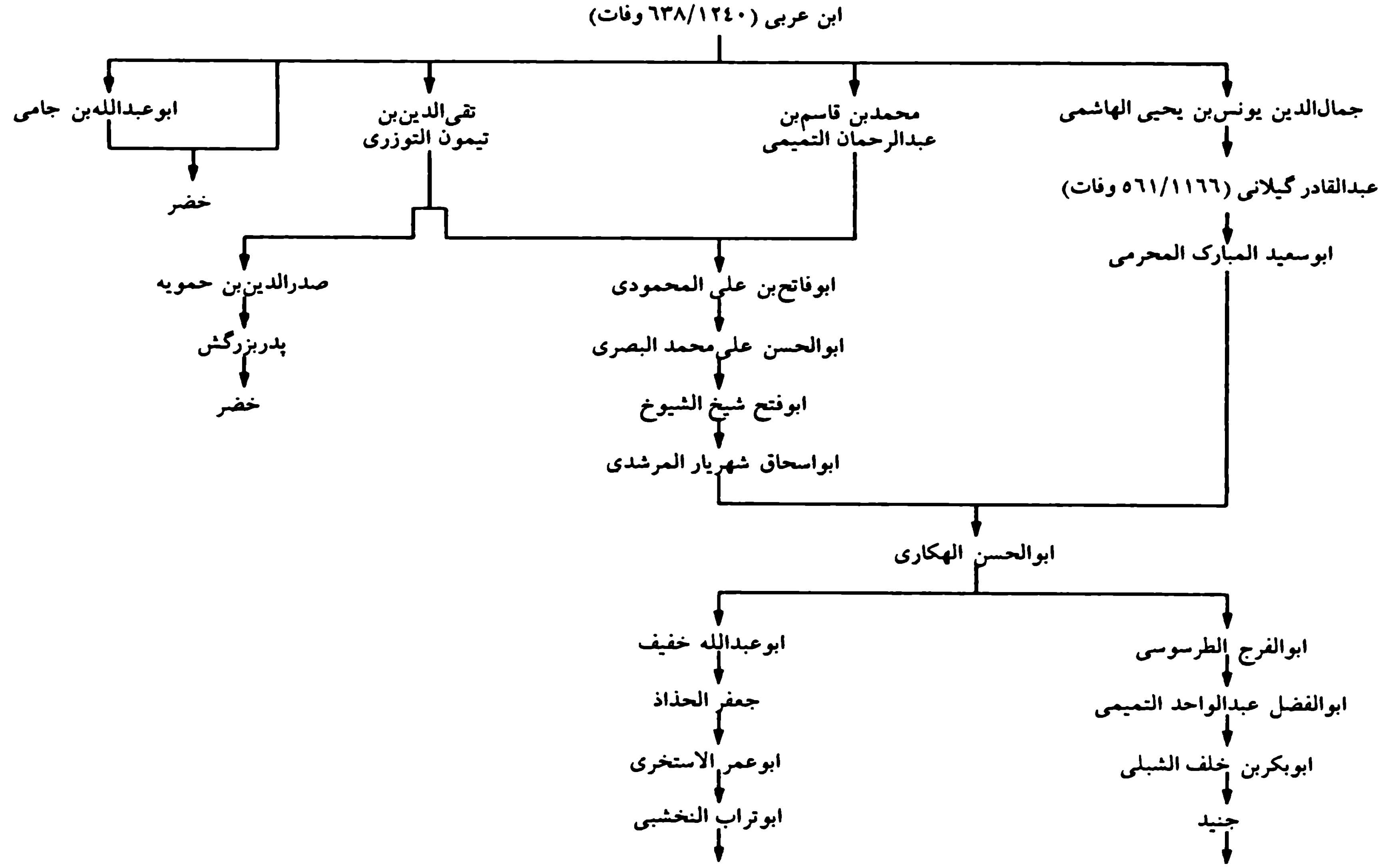
۵

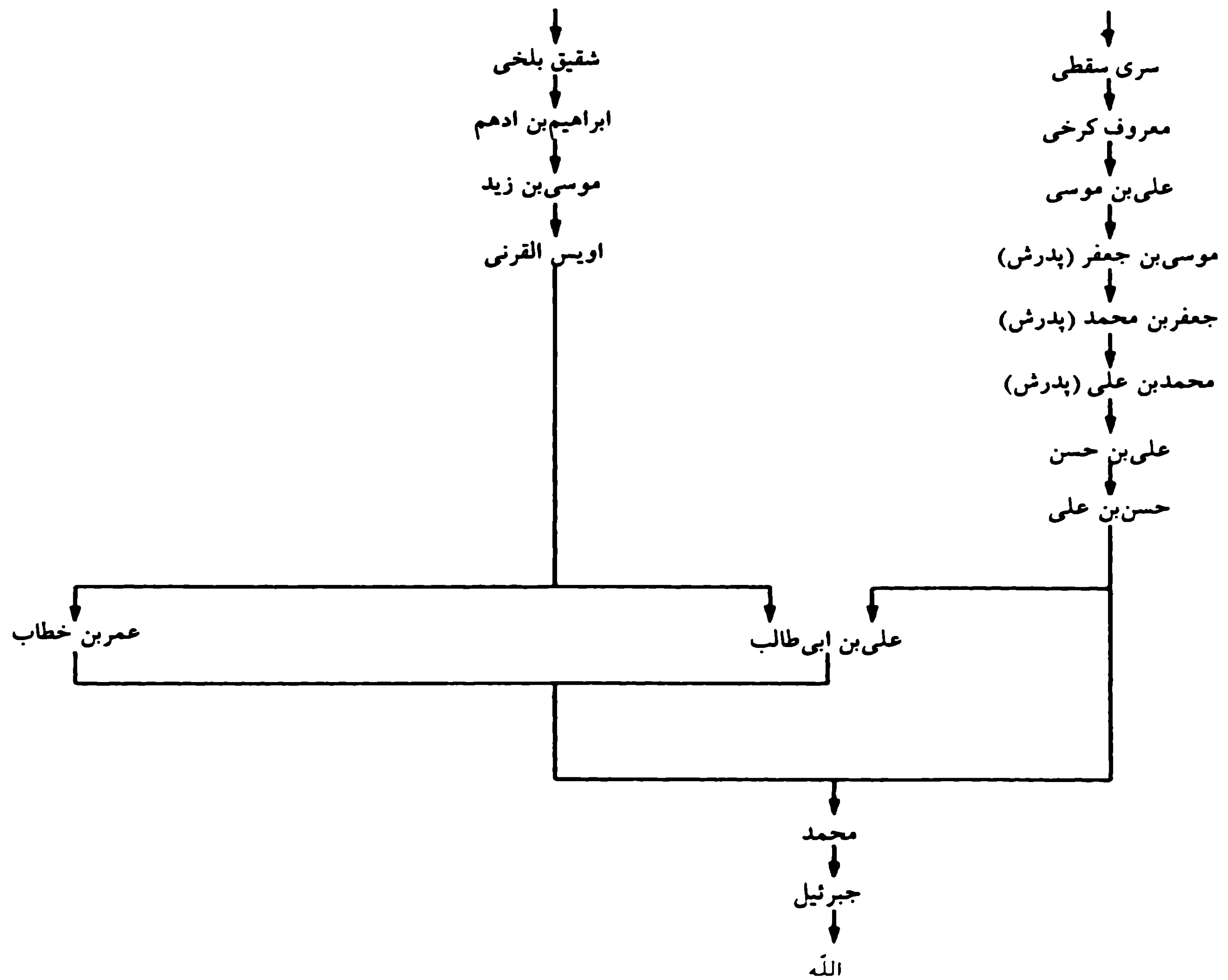
چهار سلسله

سلسلهٔ خرقهٔ اکبریه بر طبق گفتهٔ مرتضی الزبیدی در عقدالجوهر الثمین (قاسمیه) و اتحاف الاصفیاء (صدریه)



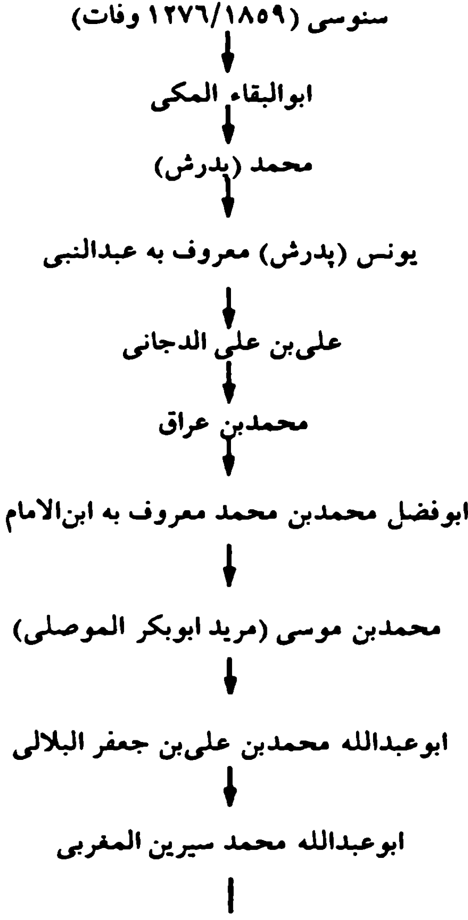
سلسلهٔ خرقهٔ اکبریه بر طبق ابن عربی، براساس نسب‌الخرقه نسخهٔ خطی افندی، ص ۹۶ تا ۹۸ و فتوحات ج ۱، ص ۱۸۷

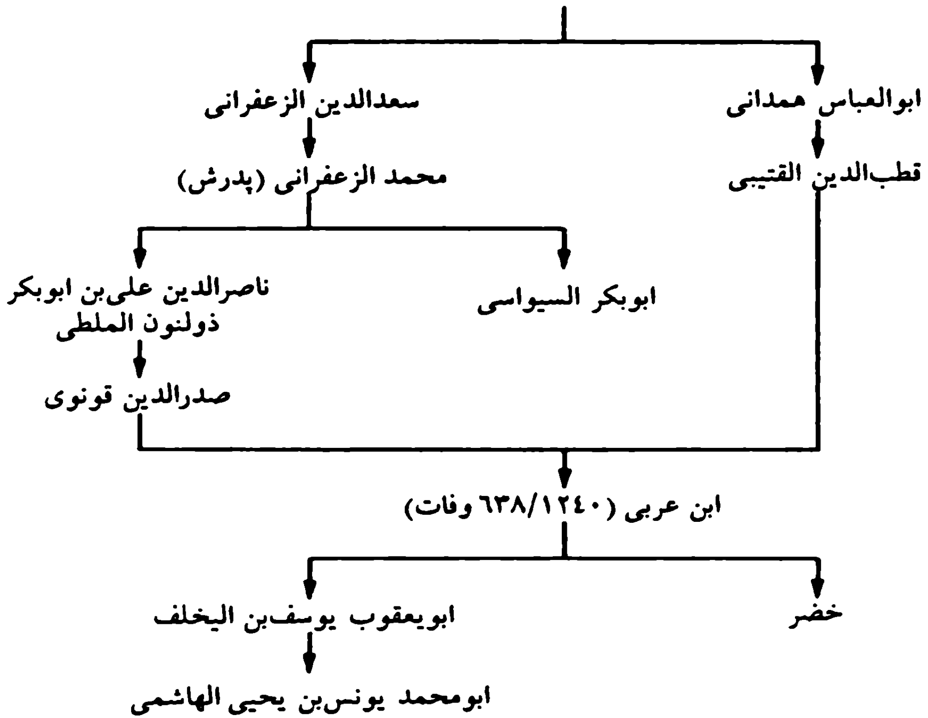




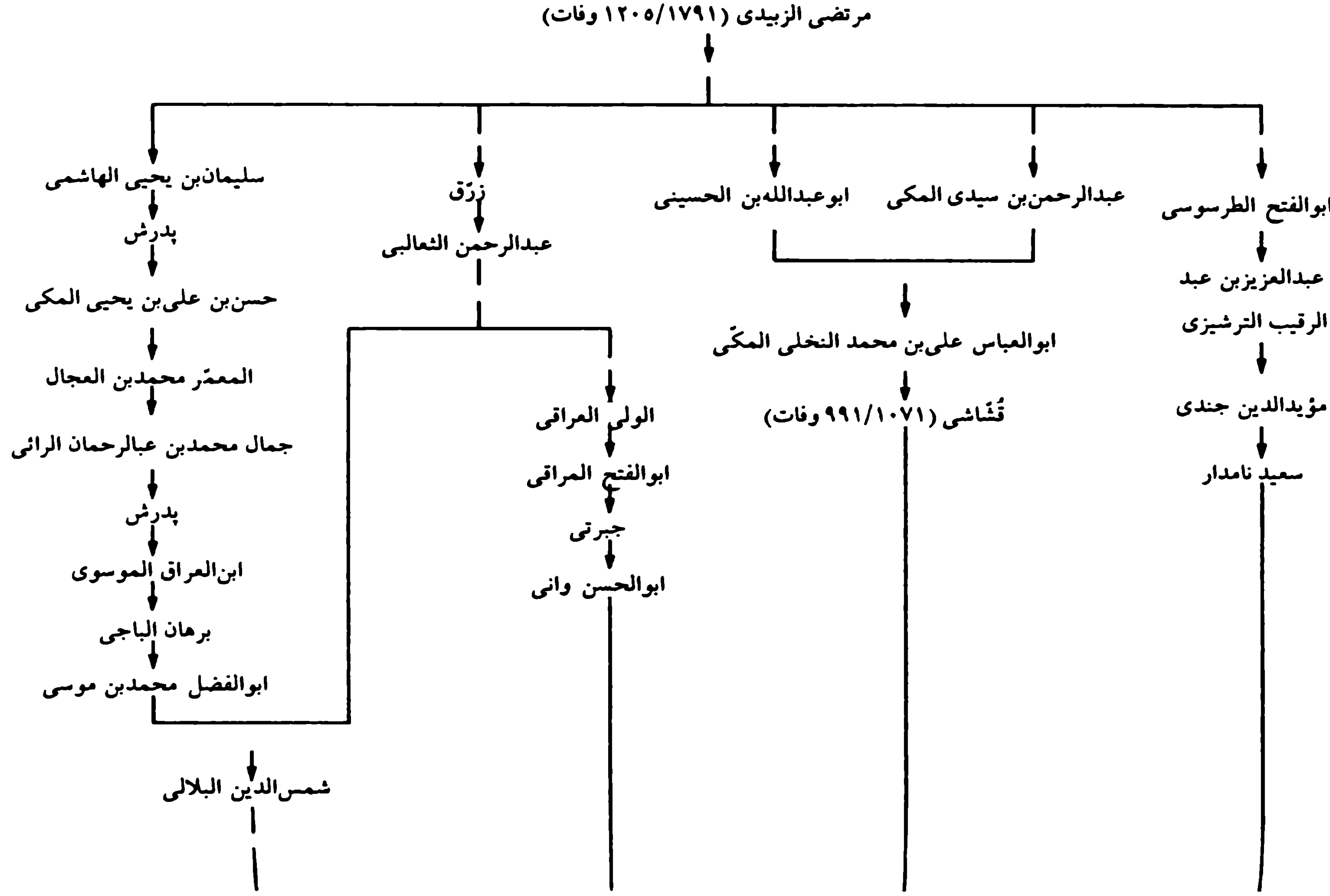
شقیق بلخی
ابراهیم‌بن ادهم
موسی‌بن زید
اویس القرنی
سری سقطی
معروف کرخی
علی‌بن موسی
موسی‌بن جعفر (پدرش)
جعفربن محمد (پدرش)
محمدبن علی (پدرش)
علی‌بن حسن
حسن‌بن علی
عمربن خطاب
علی‌بن ابی‌طالب
محمد
جبرئیل
اللّه

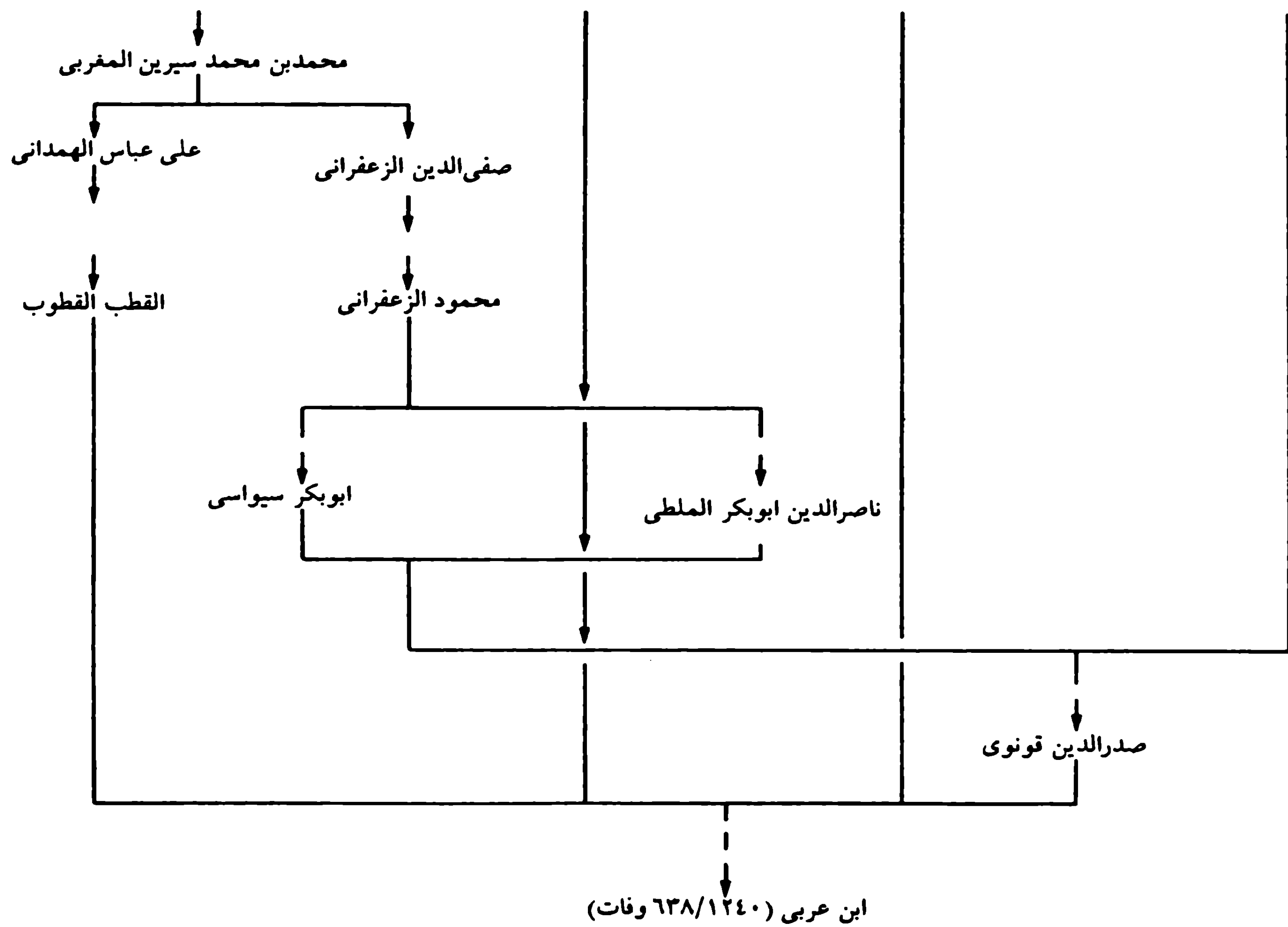
سلسلهٔ خرقهٔ اکبریه بر طبق شیخ محمدبن علی السنوسی (۱۲۷۶/۱۸۵۹ وفات)
براساس کتاب السلسبیل المعین فی طرائق الاربعین (نشر قاهره، هامش المسائل العشر، ۱۳۵۳ ق) ص ۷۲ـ۷۰




ابوالعباس همدانی
قطب‌الدین القتیبی
سعدالدین الزعفرانی
محمد الزعفرانی (پدرش)
ابوبکر السیواسی
ناصرالدین علی‌بن ابوبکر
ذولنون الملطی
صدرالدین قونوی
ابن عربی (۱۲۴۰/۶۳۸ وفات)
خضر
ابویعقوب یوسف‌بن الیخلف
ابومحمد یونس‌بن یحیی الهاشمی

سلسلهٔ خرقهٔ اکبریه بر اساس مرتضی الزبیدی، عقد الجواهر الثمین (اویسیه) و اتحاف الاصفیا (حاتمیه، صدریه)




محمدبن محمد سیرین المغربی
علی عباس الهمدانی
صفی‌الدین الزعفرانی
القطب القطوب
محمود الزعفرانی
ابوبکر سیواسی
ناصرالدین ابوبکر الملطی
صدرالدین قونوی
ابن عربی (۶۳۸/۱۲۴۰ وفات)

کتابشناسی

I. Manuscript Sources

ᶜAbd al-Ghaffār al-Qūṣī, *Waḥīd*, ms. B.N. 3525.
Ibn ᶜArabī (only those manuscripts of Ibn ᶜArabī's writings which have been used for research purposes are listed here; for an exhaustive inventory see O. Yahia's 'Répertoire général' in his *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ᶜArabī*, I.F.D., Damascus 1964):
—*Dīwān al-maᶜārif*, ms. Fatih 5322, ff°ˢ 214–215b.
—*k. al-Mubashshirāt*, ms. Fatih 5322, ff°ˢ 90–93, dated 937H, from the original.
—*Ibid.*, ms. Bayazid 1686, ff°ˢ 57b–62b, dated 667H, read before Qūnawī.
—*k. Mashāhid al-asrār al-qudsiyya*, ms. B.N. 6102, ff°ˢ 1–28b.
—*k. Nasab al-khirqa*, ms. Esad Efendi 1507, ff°ˢ 87–97b.
—*Ibid.*, ms. Yahya Efendi 2415, ff°ˢ 1–3b.
—*k. Natā'ij al-adhkār*, ms. Fatih 5322, ff°ˢ 53b–60b.
—*k. Naẓm al-futūḥ al-makkī*, ms. Aḥmadiyya, Aleppo, 774.
—*k. al-Yaqīn*, ms. Yahya Efendi 2415, ff°ˢ 124b–25.
—*Sharḥ kitāb khalᶜ al-naᶜlayn*, ms. Shehit Ali 1174, ff°ˢ 89–175.
Ibn Sawdakīn, *k. al-Najāt min ḥujb al-ishtibāb fī sharḥ mushkil fawā'id min kitābay al-isrā' wa l-mashāhid*, ms. Fatih 5322, ff°ˢ 169b–214.
Qūnawī, *al-Nafaḥāt al-ilāhiyya*, ms. B.N. 1354, ff°ˢ 3–138.
Sakhāwī, *al-Qawl al-munbīᶜ an tarjamat Ibn ᶜArabī*, Berlin, 2849, Spr. 790/1–250.

II. Published Sources

Abd el Kader (Émir), *Écrits spirituels*, trans. of extracts from the *Kitāb al-mawāqif*, by M. Chodkiewicz, Paris, 1982.
—*Kitāb al-mawāqif*, Damascus, 1966–67.
Abū Shāma, *Tarājim rijāl al-qarnayn al-sādis wa l-sābiᶜ*, Beirut, 1974.
ᶜAfīfī (Abū l-ᶜAlā'), *The Mystical Philosophy of Muhyid-din Ibnul Arabî*, London, 1964.
Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāj*, publ. in the margin of Ibn Farḥūn's *Dībāj*, Beirut, n.d.
Āmolī (Ḥaydar), *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, ed. O. Yahia, introduction in French by H. Corbin, Tehran–Paris, 1975.
Anawati (G.C.), 'L'Alchimie du bonheur d'Ibn Arabi', in *Revue de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, Mélanges 6, 1959–61.
Arnaldez (R.), *Le Moi divin dans la pensée d'Ibn Arabi*, in Mélanges offerts à H. Corbin, Tehran, 1977.

ARIÉ (R.), *España musulmana: Tome III de la Historia general de España*, Barcelona, 1983.
ASHTOR (E.), *Histoire des prix et des salaires dans l'Orient médiéval*, Paris, 1969.
—'Prix et salaires dans l'Espagne musulmane aux x[e] et xi[e] siècles', in *Annales E.S.C.*, July–August 1965.
—*A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London, 1976.
ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931.
—*Obras escogidas*, 2 vols., Madrid, 1946–48.
—'Shadhilies y alumbrados', in *Al-Andalus*, X, fasc. 1, 1945.
—*La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919.
BADAWĪ (ʿABD AL-RAḤMĀN), *Abū Madyan et Ibn ʿArabī*, in Mohyiddine Ibn Arabi, Cairo, 1969.
—*Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, 1979.
—*La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968.
BĀKHARZĪ (A.), *Awrād al-aḥbāb wa foṣūṣ al-adab*, Tehran, 1966.
BALYĀNĪ (AWḤAD AL-DĪN), *Épître sur l'Unicité absolue*, trans. M. Chodkiewicz, Paris, 1982.
BAQLĪ (Ruzbehān), *Le Jasmin des Fidèles d'Amour*, ed. H. Corbin, Tehran-Paris, 1958.
BEL (A.), *Sidi Bou Medyan et son maître Ed-Daqqâq à Fès*, Mélanges René Basset, Paris, 1923, I, pp. 31–68.
BOSCH VILA (J.), *La Sevilla islámica: 712–1248*, Seville, 1984.
BROCKELMANN (C.), *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1945–49.
BRUNSCHVIG (R.), *Un aspect de la littérature historico-géographique de l'Islam*, in Mélanges Gaudefroy Demombynes, Cairo, 1935–45, pp. 151–52.
—*La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du xv[e] siècle*, 2 vols., Paris, 1940–47.
—*Esquisse d'histoire monétaire almohade-hafside*, in Mélanges W. Marçais, Paris, 1950, pp. 63–94.
BURCKARDT (T.), *An Introduction to Sufi Doctrine*, trans. D.M. Matheson, Lahore, 1959.
—*Mystical Astrology according to Ibn ʿArabī*, trans. B. Rauf, Sherbourne 1977.
CAHEN (C.), *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval*, Paris, 1983.
—*Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, 1983.
—*Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damascus, 1977.
CHITTICK (W.), 'The Five Divine Presences: from al-Qūnawī to al-Qayṣarī', in *Muslim World*, Hartford, 1982, vol. LXXX.2, pp. 107–28.
—'The Last Will and Testament of Ibn ʿArabi's Foremost Disciple', in *Sophia Perennis*, Tehran, 1978, vol. IV.1.
—'Mysticism Versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Ṭūsī, al-Qūnawī Correspondence', in *Religious Studies*, Cambridge University Press, 1981, pp. 87–104.
—'Ṣadr al-Dīn Qūnawī on the Oneness of Being', in *International Philosophical Quarterly*, New York-Manur, 1981, vol. II, pp. 171–84.
—*The Sufi Path of Knowledge*, Albany, 1989.
CHODKIEWICZ (Cyrille), *Les Premières Polémiques autour d'Ibn ʿArabī: Ibn Taymiyya*, Doctoral thesis, University of Paris IV, Paris, 1984.
CHODKIEWICZ (M.), *The Seal of the Saints: Prophecy and Sainthood in the Doctrine of Ibn ʿArabī*, trans. L. Sherrard, Cambridge 1993.
—*Ibn ʿArabī: la lettre et la loi*, in 'Actes du colloque: Mystique, culture et société', Paris, 1983, pp. 27–40.

CORBIN (H.), *Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn ʿArabī*, trans. R. Manheim, Princeton, 1969. French original, 2nd edition, Paris 1977.
—*Histoire de la philosophie islamique*, Part One: *Des origines jusqu'à la mort d'Averroès*, Paris, 1964; Part Two: *Depuis la mort d'Averroès jusqu'à nos jours*, Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la Philosophie III, Paris, 1974.
—*En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 vols., Paris, 1971–73.
—*The Man of Light in Iranian Sufism*, trans. N. Pearson, Boulder 1978.
—*Spiritual Body and Celestical Earth*, trans. N. Pearson, Princeton 1977.
DABBI, *Bughyat al-multamis fī ta'rīkh rijāl al-Andalus*, Madrid, ed. Codera, 1885.
DERMENGHEM (É.), *Le Culte des saints dans l'Islam Maghrébin*, Paris, 1982.
—*Vie des saints musulmans*, Paris, 1983.
DHAHABĪ (SHAMS AL-DĪN), *Kitāb duwal al-islām*, ed. and trans. A. Negre, I.F.D., Damascus, 1979.
—*Kitāb al-ʿibar fī khabar man ʿabar*, 6 vols., Kuwait, 1963–66.
—*Mīzān al-iʿtidāl*, 3 vols., Beirut, 1963.
—*Tadhkirat al-ḥuffāẓ*, Hyperabad, 1955–58.
Dhikr bilād al-Andalus li mu'allif majhūl, ed. and trans. L. Molina, Madrid, 1983.
DOZY (R.), *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711–1110)*, new and revised edition by Lévi-Provençal, Leiden, 1932.
—*Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, 2 vols., 3rd ed., Leiden, 1881.
ÉLISSÉEF (N.), *Nûr al-Dîn. Un grand prince musulman de Syrie à l'époque des Croisades*, Damascus, I.F.D., 1968, 3 vols.
FĀSĪ (ABŪ L-ṬAYYIB), *al-ʿIqd al-thamīn fī ta'rīkh al-balad al-amīn*, 8 vols., 1962–69.
GABRIELI (Fr.), *Chroniques arabes des Croisades*, Paris, 1977.
GHURĀB (M.M.), *al-Insān al-kāmil min kalām al Shaykh al-Akbar*, Damascus, 1981.
—*al-Fiqh ʿinda al-Shaykh al-Akbar*, Damascus, 1981.
—*Sharḥ kalimāt al-ṣufiyya min kalām al-Shaykh al-Akbar*, Damascus, 1981.
—*al-Ḥubb wa l-maḥabba al-ilāhiyya*, Damascus, 1983.
—*al-Shaykh al-Akbar Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī*, Damascus, 1983.
—*Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, Damascus, 1983.
—*al-Khayāl min kalām al-Shaykh al-Akbar*, Damascus, 1984.
GHUBRĪNĪ (ABŪ L-ʿABBĀS A. B. A.), *ʿUnwān al-dirāya*, Algiers, 1970.
GILIS (Ch. A), *La Doctrine initiatique du pèlerinage*, Paris, 1982.
GRIL (D.), 'Une source inédite pour l'histoire du Taṣawwuf en Égypte au VIIᵉ/XIIIᵉ siècle', in *Livre du Centenaire de l'I.F.A.O*, Cairo, 1980.
—'Le Personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī', in *Annales islamologiques*, XIV, 1978.
GUICHARD (P.), *Structures sociales 'orientales' et 'occidentales' dans l'Espagne musulmane*, Paris-The Hague, 1977.
ḤAKĪM (SUʿĀD AL-), *al-Muʿjam al-ṣūfī*, Beirut, 1981.
ḤAKĪM TIRMIDHĪ, *Kitāb khatm al-awliyā'*, Beirut, 1965.
HARTMANN (A.), *Al-Nāṣir li Dīn Allāh*, Berlin, 1975.
HAJJI KHALIFA, *Kashf al-ẓunūn*, ed. Flügel, Leipzig, 7 vols., 1835–58.
HUICI MIRANDA (A.), *Historia política del Imperio almohade*, 2 vols., Tetuan, 1956–57.
HUMPHREYS (S.), *From Saladin to the Mongols*, New York, 1977.
ḤUSAYNĪ (S.Q.), *The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabi*, Lahore, 1970.

IBN AL-ABBĀR, *Kitāb al-takmila li kitāb al-Ṣila*, ed. Codera, Madrid, 1887–90; supplement ed. A. Bel and Bencheneb, Algiers, 1910.
IBN ᶜABD AL-MALIK AL-MARRĀKUSHĪ, *al-Dhayl wa l-takmila*, ed. I. ᶜAbbās, 6 vols., Beirut, n.d.
IBN ᶜABDŪN, *Séville musulmane au début du XIIᵉ siècle*, trans. into French by Lévi-Provençal, Paris, 1947.
IBN ABĪ MANṢŪR, *Risāla*, ed. and trans. D. Gril, I.F.A.O., 1986.
IBN ABĪ ZARᶜ, *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās*, trans. into Spanish by Huici Miranda, *Rawḍ al-qirṭās*, 2 vols., Valencia, 1964.
IBN ᶜARABĪ, *k. al-ᶜAbādila*, Cairo, 1969.
—*k. al-Alif*, in *Rasā'il*. . ., Hyderabad, 1948.
—*k. al-Amr al-muḥkam*, Beirut, 1912; partial trans. by Asín Palacios in *Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 300–51.
—*k. ᶜAnqā' al-mughrib fī maᶜrifat khatm al-awliyā'*, Cairo, 1954.
—*R. al-Anwār*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trans. R.T. Harris, *Journey to the Lord of Power*, New York, 1981; partial trans. by M. Chodkiewicz in *Seal of the Saints*, ch. 10.
—*R. fī Awjuh al-qalb*, trans. M. Vâlsan, 'Épîtres sur les facettes du cœur', *Études traditionnelles*, 418, 1970.
—*k. Awrād al-usbūᶜ*, trans. M. Vâlsan, 'Oraisons mystiques', *E.T.* 278, 1949.
—*k. Ayyām al-sha'n*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
—*k. al-Azal* in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
—*k. al-Bā'*, Cairo, 1954.
—*Dīwān*, Būlāq, 1271/1855.
—*k. al-Dhakhā'ir wa l-aᶜlāq*, publ. with the *Tarjumān al-ashwāq*, Beirut, 1961.
—*al-Durrat al-fākhira*, see *Rūḥ al-quds*.
—*k. al-fanā'*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trans. M. Vâlsan, *Le Livre de l'Extinction*, Paris, 1984.
—*al-Futūḥāt al-makkiyya*, Cairo, 1293H; 1329H; critical ed. by O. Yahia, 9 volumes so far, Cairo, 1972–85.

Translated extracts:

L'Alchimie du bonheur parfait, by S. Ruspoli, Paris, 1981.
'Avant-propos', by M. Vâlsan, *E.T.*, 1953.
'Sur la Science propre à Jésus' (chap. 20), by M. Vâlsan, *E.T.*, 424, 425, 1971.
'Sur celui qui revient . . .' (chap. 45), by M. Vâlsan, *E.T.*, 307, 1953.
'Sur la Notion de khalwa' (chap. 78), by M. Vâlsan, *E.T.*, 412–13, 1969.
'Sur l'Abandon de la khalwa' (chap. 79), by M. Vâlsan, *E.T.* 412–13, 1969.
'Les États des initiés au moment de leur mort' (chap. 176), by M. Vâlsan, *E.T.*, 836, 1964.
'La Vénération des Maîtres spirituels' (chap. 181), by M. Vâlsan, *E.T.*, 372–73, 1962.
'La Notion de ḥāl' (chap. 192), by M. Vâlsan, *E.T.*, 372–73, 1962.
'La Notion de maqām' (chap. 193), by M. Vâlsan, *E.T.*, 372–73, 1962.
'La Notion de charīᶜah' (chap. 262), by M. Vâlsan, *E.T.*, 396, 1966.
Traité de l'Amour (chap. 178), by M. Gloton, Paris, 1987.
'La Notion de Ḥaqīqa' chap. 263), by M. Vâlsan, *E.T.*, 396, 1966.
Dos cartillas de fisiognómica (chap. 148), trans. M.J. Viguera, Madrid, 1977.

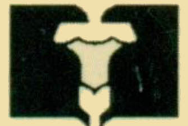
—'Fihris mu'allafāt al-Shaykh al-Akbar', ed. ʿAwwād in *Revue de l'Académie Arabe de Damas*, 3, 4, 1954; ed. ʿAfifi in *Bulletin of the Faculty of Arts*, VIII, Alexandria, 1954.
—*Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. ʿAfīfī, Beirut, 1946; trans. R.J.W. Austin, *The Bezels of Wisdom*, London, 1980.
—*Ḥilyat al-abdāl*, in *Rasā'il*; French trans. by M. Vâlsan, 'La Parure des Abdāl', *E.T.*, 286, 1950.
—'Ijāza li l-Malik al-Muẓaffar', ed. Badawi, in *al-Andalus*, xx.1, 1955; and *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, 1979.
—*R. ilā l-Imâm Fakhr al-Dīn Rāzī*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trans. M. Vâlsan, 'L'Épître adressée à Fakhr al-Dīn Rāzī', *E.T.*, July–Oct. 1961.
—*k. Inshā' al-dawā'ir*, ed. Nyberg, Leiden, 1919.
—*k. al-Isrā'*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
—*Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; ed. Flügel, Leipzig, 1845.
—*R. al-Ittiḥād al-kawnī*, trans. D. Gril, *Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux*, Paris, 1984.
—*Jawāb su'āl Ibn Sawdakīn*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trans. M. Vâlsan, 'Textes sur la Connaissance Suprême', *E.T.*, 300, 1952.
—*k. Kunh mā lā budda li l-murīd minhu*, Cairo, 1328H, partial trans. by Asín Palacios in *Islam cristianizado*, pp. 371–77.
—*k. Maqām al-qurba*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
—*k. Mawāqiʿ al-nujūm*, Cairo, 1965.
—*k. Mishkāt al-anwār*, Cairo, 1329H, trans. Muhammad Vâlsan, Paris, 1983.
—*k. Muḥāḍarat al-abrār*, Cairo, 1906, 2 vols.
—*Rūḥ al-quds*, Damascus, 1964; trans. Asín Palacios, *Vidas de Santones Andaluces*, Madrid, 1939; and R.J.W. Austin, *Sufis of Andalusia* (with extracts from the *Durra*), London 1971.
—*Shajarat al-kawn*, Cairo, 1310H, trans. M. Gloton, *L'Arbre du Monde*, Paris, 1982.
—*k. al-Tadbīrāt al-ilāhiyya . . .*, ed. Nyberg, Leiden, 1919.
—*Tadhkirat al-khawāṣṣ*, trans. Deladrière, *La Profession de Foi*, Paris, 1978 (this work is not by Ibn ʿArabī; see the review by D. Gril in the *Bulletin critique des Annales islamologiques*, XX, 1984, pp. 337–39).
—*k. al-Tajalliyāt* in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948, critical ed. by O. Yahia, in *Al-Mashriq*, I, 1966.
—*Tāj al-rasā'il*, in *Majmūʿat al-rasā'il*, Cairo, 1328H.
—*k. al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya*, publ. under the title *Laṭā'if al-asrār*, Cairo, 1961.
—*Tarjumān al-ashwāq*, Beirut, 1961; ed. et trans. R.A. Nicholson, London, 1911.
—*ʿUqlat al-mustawfiz*, ed. Nyberg, Leiden, 1919.
—*k. al-Waṣāyā*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trans. M. Vâlsan, 'Textes sur la Connaissance Suprême', *E.T.*, April–May–June 1952.
—*k. al-Waṣiyya*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trans. M. Vâlsan, 'Conseil à un ami', *E.T.*, Sept.–Dec. 1968.
IBN AL-ʿARĪF, *Maḥāsin al-majālis*, ed. and trans. Asín Palacios, Paris, 1933.
IBN BĪBĪ, *al-Awāmir al-ʿalā'iyya fī l-umūr al-ʿalā'iyya*, Ankara, 1956.
—*Akhbār saljūkeye rūm bā matn-e Kāmel mukhtaṣar saljūqnāme Ibn Bībī*, ed. Mashkur, Tehran, 1350/1971.
IBN DUBAYTHĪ, *al-Mukhtaṣar . . . min ta'rīkh Ibn Dubaythī*, Baghdad, 1951.
IBN FARḤŪN, *al-Dībāj al-mudhhab fī maʿrifat aʿyān ʿulamā' al-madhhab*, Beirut, n.d.
IBN ḤAJAR AL-ʿASQALĀNĪ, *Lisān al-mīzan*, Hyderabad, 1329H.

Ibn al-Hasan al-Nubāhī, *Ta'rīkh quḍāt al-Andalus*, Beirut, 1983.
Ibn ʿIdhārī, *al Bayān al-mughrib fī ikhtiṣār mulūk al-Andalus wa l-Maghrib*, Part III (Years 537–665H), ed. Huici Miranda, Tetuan, 1963.
Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī, *Shadharāt al-dhahab* Beirut, 1979, 8 vols.
Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'*, Cairo, 1933.
Ibn Jubayr, *Riḥla*, trans. Gaudeffroy-Demombynes, *Voyages*, Paris, 1953–56, 4 vols.
Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa l-nihāya*, Cairo, 1932–39, 14 vols.
Ibn Khallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, Beirut, 1972.
Ibn Khaldūn, *Shifā' al-sā'il*, ed. Khalifé, Beirut, 1959.
Ibn al-Khaṭīb, *al-Iḥāṭa fī ta'rīkh Gharnāṭa*, Cairo, 1319, 2 vols.
Ibn al-Mulaqqin, *Ṭabaqāt al-awliyā'*, Cairo, 1973.
Ibn Qunfudh, *Uns al-faqīr wa ʿizz al-ḥaqīr*, ed. M. al-Fāsī and A. Faure, Rabat, 1965.
Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann bi l-imāma*, ed. ʿAbd al-Hādī Tāzī, Beirut, 1964, 2 vols.
Ibn Saʿīd al-Maghribī, *al-Mughrib fī ḥulā al-Maghrib*, ed. S. Ḍayf, Cairo, 1955.
Ibn Shaddād, *al-Aʿlāq al-khaṭīra*, ed. Sami Dahan, Damascus, 1956, 3 vols.
Ibn Suqāʿī, *Tālī k. wafayāt al-aʿyān*, ed. and trans. J. Sublet, I.F.D., Damascus, 1974.
Ibn Taymiyya, *Majmūʿat al-fatāwā*, 5 vols., Cairo, 1326–29.
—*Majmūʿat al-rasā'il al-kubrā*, Cairo, 1332, 2 vols.
—*Majmūʿ al-fatāwā*, Riyad, 1382, 37 vols.
Ibn Zubayr, *Ṣilat al-ṣila*, ed. Lévi-Provençal, Rabat, 1938.
Idrīsī, *Nuzhat al-mushtāq*, trans. M. de Goeje and Dozy, *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrîsî*, Leiden, 1968; trans. M. Hadj Sadok, *Le Magrib au 12e siècle* . . ., Algiers, 1983.
ʿIrāqī (Fakhr al-Dīn), *Lamaʿāt*, trans. with introduction by W. Chittick and P. Lamborn Wilson, *Divine Flashes*, New York, 1982.
Imāmuddīn (S.M.), *Muslim Spain: 711–1492, a sociological study*, Leiden, 1981.
Izutsu (T.), *A Comparitive Study of the key philosophical concepts in Sufism and Taoism*, Tokyo, 1966; 2nd. ed., Berkeley and London, 1984.
—*Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, Paris, 1980.
Jāmī, *Nafaḥāt al-uns*, Tehran, 1336.
—*Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ Naqsh al-fuṣūṣ*, ed. W. Chittick, Tehran, 1977.
Jandī, *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Ashtiyānī, Mashhad, 1982.
—*Nafḥat al-rūḥ wa tuḥfat al-futūh*, Tehran, 1362.
Junayd-e Shirāzī, *Shadd al-izār*, Tehran, 1328/1949.
Kaḥḥāla, *Muʿjam al-mu'allifīn*, Damascus, 1957.
Lagardère (V.), 'La Tariqa et la révolte des murīdūn en 539/1144 en Andalus', in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35.1, 1983, pp. 157–170.
Landau (R.), *The Philosophy of Ibn Arabi*, London, 1959.
Landolt (H.), *Simnānī on Waḥdat al-Wujūd*, in Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism, Tehran, 1971.
Le Tourneau (R.), 'L'Occident musulman du milieu du VIIe siècle à la fin du XVe siècle', in *Annales de l'Institut d'études orientales d'Alger*, 16, 1958, pp. 147–176.
—*The Almohad Movement in North Africa in the twelfth and thirteenth centuries*, Princeton, 1969.
—'Sur la disparition de la doctrine almohade', in *Studia islamica*, XXXII, Paris, 1970.
Lévi-Provençal (É.), *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols., Paris-Leiden, 1950–

—*Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928.
—*Fragments historiques sur les Berbères au Moyen Âge*, Rabat, 1934.
—*Trente-sept Lettres officielles almohades*, Institut des hautes études marocaines, X, Rabat, 1941.
Manāqib Awḥad al-Dīn Kirmānī, éd. Foruzanfar, Tehran, 1969.
MAQQARĪ (A.b.M.), *Nafḥ al-ṭīb*, éd. I. ʿAbbās, Beirut, 1968.
MARQUET (Y.), *La Philosophie des Ikhwān al-Ṣafā'*, Algiers, 1975.
MARRĀKUSHĪ (ʿABD-AL-WĀḤID), *al-Muʿjib fī talkhīṣ akhbār al-maghrib*, Amsterdam, 1968.
MASSIGNON (L.), *Opera minora*, Paris, 1969.
—*The Passion of al-Hallāj*, trans. H. Mason, 4 vols., Princeton 1982.
MIQUEL (A.), *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle*, 3 vols., Paris, 1973–80.
—*Usâma Ibn Munqidh: des enseignements de la vie*, trans. with introduction, Paris, Imprimerie Nationale, 1983.
MORRIS (J.), 'Ibn ʿArabī and his Interpreters', in *Journal of the American Oriental Society*, CVI.3 and 4, 1986, and CVII.1, 1987.
NAFĪSĪ (SAʿĪD), *Kulliyyāt Shaykh Fakhr al-Dīn ʿIrāqī*, Tehran, 1335H.
NAJM AL-DĪN KUBRĀ, *Die Fawā'iḥ al-jamāl wa fawātiḥ al-jalāl der Najmuddīn Kubrā*, ed. F. Meier, Wiesbaden, 1957.
NETTON (I.R.), *Muslim Neoplatonists: an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London, 1982.
NICHOLSON (R.A.), *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.
—*The Lives of Umar Ibnul Farid and Muhyiddin Ibn Arabi*, J.R.A.S., 1906.
NWYIA (P.), *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut, 1970.
—*Ibn ʿAṭā Allāh et la naissance de la confrérie shadhilite*, Beirut, 1972.
POUZET (L.), 'Maghrébins à Damas au VII/XIIIe siècle' in *B.E.O.*, XXVIII, 1975.
—*Aspects de la vie religieuse à Damas aux VII/XIIIe siècles*, Doctoral thesis, University of Lyons II, 1981.
PROFITLICH (M.). *Die Terminologie Ibn Arabis im Kitab wasā'il al-sā'il*, Text, Übersetzung und Analyse, Freiburg, 1973.
AL-QĀRĪ AL-BAGHDĀDĪ, *al-Durr al-thamīn fī manāqib Muḥyī l-Dīn*, Beirut, 1959.
QŪNAWĪ (ṢADR AL-DĪN), *Iʿjāz al-bayān*, Hyderabad, 1949; Cairo, 1969.
—*Miftāḥ al-ghayb*, critical ed. and trans. by S. Ruspoli, *La Clé du monde suprasensible*, Doctoral thesis, Paris IV, 1978.
ṢAFADĪ (KHALĪL B. AYBAK), *Al-Wāfī bi l-wafayāt*, Wiesbaden, 1962– .
SCHIMMEL (A.), *Mystical Dimensions of Islam*, Univ. of North California Press, Chapel Hill, 1975.
SHAʿRĀNĪ (ʿABD AL-WAHHĀB), *k. al-Yawāqīt wa l-jawāhir*, Cairo, 1369H.
SIVAN (E.), *L'Islam et la croisade*, Paris, 1968.
SOURDEL (D.), 'Les professeurs de madrasa à Alep aux XIIe et XIIIe siècles d'après Ibn Shaddād', in *B.E.O.*, XIII, 1949–51.
STERN (S.M.), *Ibn Masarra, follower of pseudo-Empedocles, an illusion*, in 'Actas do IV Congresso de estudos arabes e islamicos', Leiden 1971. Reprinted in S.M. Stern, *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, London 1983.
TĀDILĪ (A.), *al-Tashawwuf ilā rijāl al-taṣawwuf*, ed. A. Faure, Rabat, 1958; ed. A. Tawfiq, Rabat, 1984.
TAKESHITA (M.), *Ibn ʿArabī's Theory of the Perfect Man*, Tokyo, 1987.

TERES (E.), 'Linajes árabes en al-Andalus según la jamhara de Ibn Ḥazm', *Al-Andalus*, 1952, XXII.2.
TORRES BALBAS (L.), 'Mozarabías y juderías en las ciudades hispanomusulmanas', in *al-Andalus*, XIX, 1954, pp. 172–97.
TRIMINGHAM (J.S.), *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.
TURKI (ABD AL-MAJID), *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bājī sur les principes de la loi musulmane. Essai sur la littérature ẓāhirite et la finalité mālikite*, Algiers, 1976.
—'La Vénération pour Mālik et la physionomie du mālikisme andalou', in *Studia islamica*, 1971, XXXIII.
—*Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane*, Paris, 1982.
URVOY (D.), *Le Monde des Ulémas Andalous*, Geneva, 1978.
—'La Structuration du monde des Ulémas à Bougie au VII^e/XIII^e siècle', in *Studia islamica*, 1976, XLIII, pp. 87–107.
VAJDA (G.), *La Transmission du savoir en Islam*, London, 1983.
WATT (M.), 'Philosophy and social structuration in Almohad Spain', in *The Islamic Quarterly*, VIII.1–2, Jan.–June 1964, pp. 31–46.
YĀFIʿĪ (ʿABD ALLĀH), *Mir'āt al-janān*, Hyderabad, 1338H.
YAHIA (O.), *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī*, I.F.D., Damascus, 1964.
YĀQŪT, *Muʿjam al-buldān*, Beirut, 1936.
YŪNĪNĪ, *Dhayl mir'āt al-zamān*, Hyderabad, 1955–61, 4 vols.
ZIRIKLĪ, *al-Aʿlām*, Beirut, 1979, 8 vols.
ZARKŪB (ABŪ L-KHAYR), *Shirāz nāme*, Tehran, 1310.

فهرست نامها



«کتاب کبریت احمر تألیف کلود عدّاس، جامع‌ترین و موثق‌ترین و معتبرترین کتاب در شرحِ احوال و زندگانی ابن عربی است.»

ویلیام چیتیک

کبریت احمر برجسته‌ترین کتاب در شرح حال ابن عربی است که تاکنون نوشته شده است.

مجلهٔ فرهنگ مذهبی

شیخ‌الاکبر در خلال هشت قرنِ اخیر نفوذی شگرف بر صوفیان داشت. برغم آثار عظیم وی و تأثیر بسیارش، مطالعات اندکی دربارهٔ وی صورت گرفته است.
نوشته‌های ابن عربی جدا از زندگانی او نیست این نوشته‌ها را نمی‌توان از مقامات بلند شیخ‌الاکبر جدا ساخت، نوشته‌هایی که از شرق تا غرب در پهنای وسیع جهان اسلامی با استقبال بی‌نظیری روبرو شد و دست به دست گشت. جهان اسلامی در آن موقع، از سویی با تهدید مسیحیان در اسپانیا روبرو بود و از سوی دیگر، با صلیبیان در فلسطین می‌جنگید. ابن عربی هم در حیات روحانی و هم در زندگانیِ جسمانیِ خویش، هر جا که رفت و با هرکه مصاحبت گزید، ناظر به این وقایع بود و از سلوک در مقامات روحانی خود باز نماند.
پیش از انتشار این کتاب، آنان که در پی شرح‌حالی از ابن عربی بودند، منابع اندکی در اختیار داشتند. کتاب سترگ کلود عداس با اِشراف کامل وی بر نوشته‌های خود ابن عربی و سایر منابعِ اصیلِ دیگر، خواه عربی و خواه فارسی، به رشتهٔ تحریر درآمده است و منبع کاملی دَر زندگی ابن عربی به شمار می‌آید. با این کتاب هم زندگی ابن عربی را می‌شناسیم و هم با دنیایی که او در آن زیست، آشنا می‌شویم و هم تاریخ دقیق نوشته‌های او را درمی‌یابیم و هم به اصول عقاید وی پی می‌بریم.
بی‌شک کتاب کلود عداس در حوزهٔ مطالعات و پژوهش‌های ابن عربی، ارمغانی است که باید قدر نهاد و تمجید کرد.

شابک: ۳-۳۷۸-۴۴۸-۹۶۴-۹۷۸
ISBN: 978-964-448-378-3

۹۵۰۰ تومان